الدكتور محمد عبد الله دراز

الدِّين

بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان

١٩٩٠

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

اهـــــــداء2005

أ.د.عباس عبد الحميد

جامعة الإسكندرية



بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان

الدكتور محمد عبد الله دراز

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير - إسكندرية
ت : ٤٨٣٠١٦٣

بسم الله الرحمن الرحيم

منذ ثلاثة أعوام، ولأول مرة في عهد جامعاتنا المصرية، أدخلت جامعة "فؤاد الأول" في برامج كلية الآداب بها، مادة "تاريخ الأديان" لطلبة فرع الاجتماع من قسم الدراسات الفلسفية؛

ومنذ ذلك اليوم، عهد إليّ في أن أقوم بتدريس هذه المادة، وفوضت إليّ أمر الخطة والمنهج؛

فرأيت من الخير، قبل الدخول في الدراسات التفصيلية لمختلف الأديان — وهي دراسات من الميسور نسبيا الرجوع فيها إلى أمهات المؤلفات المعروفة في اللغة العربية أو غير العربية — أن أقدم بين يديها بحوثا عامة نستبين بها ماهية الدين، ونشأته، ووظيفته في الحياة، إلى أشباه ذلك من الأصول الكلية، التي يجد فيها الطالب الباحث مجالا لاجتهاد الرأي، وتدريب ملكة الحكم، والتي لم يتفق لها أن تجمع في كتاب من قبل.

وإننا إذ ننزل اليوم على رغبة الطلبة الملحة، في نشر ما سبقت دراسته من هذه المسائل والأمهات، نرجو أن نكون بذلك قد هيأنا لهم ولغيرهم من محبي الاطلاع فرصة للنظرة الفاحصة، والبحث الهادئ الرزين؛ حتى إذا لمسوا موطن حاجة لتهذيب أو تكميل، كان من حقهم، بل من حقوق العلم عليهم، أن يهدوا إلينا ملاحظاتهم القيمة، مشكورين مأجورين.

٩/٧/١٣٧١ هـ

٤/٤/١٩٥٢ م

محمد عبد الله دراز

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كلمة « تاريخ الأديان » كلمة معربة عن لغة الفرنجة ؛

والتسمية بهذا الإسم مستحدثة ؛ لم تعرفها أوروبا إلا عند فجر القرن التاسع عشر ؛

على أن الحديث عن العقائد البشرية هو فى جوهره شأن قديم ، معاصر لاختلاف الناس فى مللهم ونحلهم ؛ تتسع مادته حيناً ، وتضيق حيناً ، بمقدار تعارف أهل الأديان فيما بينهم ، ووقوف بعضهم على مذاهب بعض ؛ كما يختلف طابعه ووجهته ، مسايرةً لتشعب نزعات الباحثين وأهدافهم .

ولو أننا تتبعنا سلسلة الحديث عن الأديان فى عهد الفراعنة ، فاليونان ، فالرومان ، فالمسيحية ، فالإسلام ، فالنهضة الحديثة ، لاستطعنا أن نتبين اختلاف صوره فيما بين العصر والعصر ، بل ربما بين الفترة والفترة من فترات العصر الواحد .

العصر الفرعونى :

لم يصل إلى أيدينا سجل جامع دوّن فيه قدماء المصريين دياناتهم وديانات جيرانهم ؛ ولكن البحوث الأخيرة أثبتت إثباتاً لا يخالطه وهم أن المصريين منذ ألوف السنين قبل ميلاد المسيح عليه السلام بدأوا يسجلون عقائدهم ، وعوائدهم ، ووقائعهم ، وألوان حياتهم . أقوالا متفرقة ، مسطورة فى

قراطيس البردى ، أو منقوشة على جدران المقابر والمعابد ؛ وأنهم تركوا إلى جانب ذلك مجموعات عظيمة من التماثيل المنحوتة ، والأجساد المحنطة ، لملوكهم ورؤسائهم ومقدساتهم من الطير والحيوان والأناسى وغيرها . . . وكذلك صنعوا فى شأن الأقاليم التى افتتحوها (كبلاد النوبة وسوريا والعراق وغيرها) .

وعلى قدر سعة فتوحهم اتسعت صدورهم لمختلف العقائد ، فتركوا لكل إقليم حريته فى تقديس ما شاء ، واتخاذ ما شاء من الرموز الموضعية . . . وامتدت روح التسامح هذه إلى مدارسهم الفلسفية الدينية ، فكان عمل هذه المدارس هو محاولة التوفيق بين تلك المقدسات والمعبودات ، بافتراض أنها أسرة واحدة يرتبط بعضها ببعض ، ارتباط الزوجية أو الولادة ، بحيث يتألف منها مجموعات : « ثالوث » أو « تاسوع » أو عدد أدنى من ذلك أو أكثر .

ولم يشذ عن هذا الطابع إلا عصور قليلة كانت تنزع إلى الانتصار لبعض العقائد ، والمقاومة لبعضها ؛ ومن أمثلة ذلك ما صنعته مدرسة « عين شمس » حين حاولت إبطال كل عبادة إلا عبادة إله الشمس ؛ وما صنعه الملك « أمنحوتب » الرابع ، الملقب بأخناتون ، حين ثار على كل المظاهر الوثنية . فمحا الصور والتماثيل من المعابد ، وأمر بعبادة إله واحد ذى مظهرين : « الشمس » فى السماء ، و « الملك » على وجه الأرض .

غير أن هذه الثورات لم تدم آثارها طويلا ، وكانت السنة الغالبة لدى الملوك والكهان ، هى تأليف قلوب أتباعهم ورعاياهم ، بتمكينهم من ملء المعابد بتلك الأسماء والرموز المختلفة (١) .

---

(١) تدل بعض أوراق البردى المحفوظة الآن فى برلين وفى ليدن على أن المصريين منذ القدم كانوا يعرفون الإله الأحد ، الحيى ، الأزلى ، الذى لا تصوره الرسوم ، ولا تحصره الحدود (راجع موسوعة التاريخ العام للديانات « Histoire Générale des Religions » المجموعة من المؤلفين الفرنسيين ج ١ ص ٢٠١ — ٢٥٢) . غير أن تلك =

العصر الإغريقي :

لم يبق الآن مجال للشك فى أن القدامى من علماء اليونان وفلاسفتهم تخرجوا فى مدرسة الحضارات الشرقية[١] . والحضارة المصرية بوجه أخص .

وليس معنى هذا أن الإغريق كانوا بمثابة أوعية مصمتة نقلت علوم الشرق ومعارفه نقلا حرفياً . فذلك ما لا يستسيغه عقل ، ولم يقم عليه دليل من صحيح النقل ؛ ولكن المعنى أنهم لم ينشئوا هذه العلوم إنشاءً على غير مثال سابق ، كما ظنه بعضهم ، بل وجدوا مادتها فى الشرق فاقتبسوا منها وأفادوا كثيراً .

وإن قدماء اليونان أنفسهم يذهبون فى الاعتراف بهذه التلمذة إلى القول بأن عظماءهم أمثال فيثاغورس وأفلاطون مدينون بأرقى نظرياتهم إلى المدرسة المصرية . والناقدون المحدثون وإن استبعدوا حصول نقل حرفى لهذه النظريات لم يسعهم إلا التسليم بتبعية هؤلاء الفلاسفة . فى الدين والأخلاق ، للنظريات المصرية[٢] .

أقدم الآثار الأدبية التى حفظها لنا التاريخ عن العصر الإغريقى ينتمى إلى ما حول القرن العاشر قبل الميلاد المسيحى . وأشهر هذه الآثار الديوانان

= العقيدة الروحية كانت مشوبة عند العامة بفكرة أن هذا الإله يتمثل أو يتجسد ويحل سره فى بعض الكائنات الممتازة : من إنسان أو حيوان أو جماد . فكانوا يعتقدون أن قوة التدبير فى الملوك ، وقوة الإخصاب النباتى فى النيل ، وقوة الإخصاب الحيوانى فى عجل أبيس ، مستمدة من السماء (بتلقيح شعاع الشمس مثلا) وأن هذه الكائنات الخاصة أهل للتقديس والعبادة بفضل تلك الصلة السرية بالإله الأعلى .

(١) انظر إميل بريِّيه Emile Bréhier فى « تاريخ الفلسفة » Histoire de la Philosophie ص ٣ — ٥ — وانظر أيضاً ماسون أورسيل Masson-Oursel فى كتاب « الفلسفة فى الشرق » La Philosophie en Orient ص ٧ من الطبعة الفرنسية . وقد ترجمه إلى العربية الدكتور محمد يوسف موسى .

(٢) راجع پينار دى لا بولى Pinard de la Boullaye فى دراسته المقارنة للديانات Etude Comparée des Religions جزء ١ ص ٨ ، ١١ و ص ١٤ بالهامش رقم ٦ .

المنسوبان إلى هوميروس Homère[1] : أعنى الإلياذة l'Iliade ، والأوديسة l'Odyssée . وهما سلسلتان من القصص الشعرى عند قدماء اليونان ، نرى فيهما صورة مغامراتهم فى الأسفار ، وبلائهم فى الحروب ، وتنافسهم فى الغنائم والأسلاب ، وما كان ينزل بهم من عجيب النوازل العامة والخاصة . غير أنه يكاد لا يخلو شأن من هذه الشؤون دقيقها وجليلها من ذكر أسماء آلهتهم وآلهة خصومهم . ووصف القربات والضحايا والتوسلات التى كان يتوجه بها كل مظلوم أو مكروب إلى إلهه ، وذكر ما يجرى فى زعمهم بين آلهة السماء حين تتشاور فيما بينها ، وحين تتنازع وتنقسم آراؤها فى الانتصار لهذا الفريق أو ذاك . . . إلى غير ذلك .

وهكذا تتميز هذه المرحلة : — ١ — بضيق رقعة البلاد والأمم التى يتناولها الوصف . — ٢ — وبأن شؤون الأديان فيها إنما تساق عرضا[2] فى ثنايا الشؤون الحيوية الأخرى . — ٣ — وبما تتسم به رواياتها من الطابع الأسطورى والتمثيلى ، الذى يستمده الكاتب من خياله وأسلوب تفكيره فى تعليل الحوادث والنوازل .

يلى هذا دور الرحلات للمؤرخين الوصافين أمثال هيرودوت Hérodote (المتوفى فى أواخر القرن الخامس ق .) . وهذا الدور وإن كان كسابقه لم يفرد فيه الأديان تأليف مستقل ، حيث كان الحديث عنها يمزج بالأوصاف الإقليمية وغيرها ، إلا أن الاعتماد فيه كان على المشاهدات لا على التخيلات ؛ كما أن نطاق البحث فيه كان أوسع . فقد شمل ديانات آسيا الصغرى ،

---

(١) يختلف المؤرخون فى تحديد مولد (هوميروس) على أقوال : أدناها أول القرن التاسع قبل الميلاد ، وأبعدها أول القرن الحادى عشر ؛ كما يختلف الناقدون فى نسبة الديوانين كليهما إليه .

(٢) أما الحديث المسترسل عن المعبودات اليونانية فإنما ظهر بعد ذلك . ولعل أول ظهوره كان فى القرن الثامن قبل الميلاد فى قصيدة « أنساب الآلهة » La Théogonie التى يضيفونها إلى هيزيود Hésiode أو إلى أحد تلاميذه .

ومصر ، وبابل ، وفارس وما يتاخمها . وامتاز أيضاً بطابع المقارنة بين معبودات الإغريق ومعبودات غيرهم ، مقارنة تميل إلى تفضيل وجهة النظر المصرية . وإلى نقد الأخطاء التى كان يقع فيها عامتهم بسبب الاشتراك اللفظى ، حين يكون الاسم الواحد (مثل هيرقيل Hercule) علماً على إله أزلى ، وعلى بطل من أبطال البشر .

ولقد كانت فتوح الاسكندر المقدونى (المتوفى فى الربع الأخير من القرن الرابع ق .) سبباً فى انفساح مجال المعرفة لأديان أخرى ، حيث وصلت جيوش الاسكندر إلى الهند ، وكتب عنها ميجاستين Négasthènes (القرن الثالث ق .) .

إلى جانب هذه الدراسات الوصفية لمختلف الأديان المعروفة إذ ذاك ، قامت دراسات نقدية فلسفية تهدف إلى تمحيص حقيقة الدين بوجه عام فى ثنايا البحث عن حقائق الأشياء . وأحق الأسماء بالذكر فى هذا الضرب من البحث اسم الفيلسوفين العظيمين . أفلاطون Platon (آخر الخامس وأول الرابع ق .) وتلميذه أرسطو[1] Aristote (الرابع ق .) . وكان من مذهبهما أن السبب الأول ، الأزلى بإطلاق ، المبدأ لكل حركة وتغيير ، ليس هو المادة ، بل روح عاقل مدبر ، متصرف فى المواد[2] . وأن العقائد

---

(١) يعترف أرسطو بأن لها سلفاً فى ذلك ، وهو أناجزاجور Anaxagore (الخامس ق . م) .

(٢) يقول أفلاطون فى الجزء العاشر من كتاب القوانين (Platon Les Lois, L. X) : إن الروح هى أول موجود ، وهى المبدأ الأصيل le point de départ ، وهى سبب الكائنات بلا استثناء ، وسبب كل حركة وتغيير فيما كان وما هو كائن وما سيكون ، وإنها هى التى تدبر السماء والأرض ، وإليها مرد كل تركيب وتحليل ، ونمو ونقص ، وخير وشر ، وحسن وقبيح ، وعدل وظلم ، وكل الأضداد والمتقابلات (الفقرة ٨٩٦ من الجزء المذكور) وأنها منشأ كل شىء à l'origine de la génération de toutes choses (الفقرة ٨٩٩) . ويتساءل : أى نوع ترى من الأرواح هذه الروح الأزلية ؟ أهى الروح الموصوفة بالحكمة والفضيلة ، أم روح ليست لها هذه الصفات ؟ ثم يجيبنا بأن كل ما فى الكون من نظام وتدبير على أدق حساب يدل على أنها الروح التى لها المثل الأعلى فى الكمال (الفقرة ٨٩٧) . =

والفلسفات كانت فى بدايتها نقية نبيلة ، ثم تطورت تطوراً تنازلياً [1] وأن الفضيلة وسط بين طرفى الإفراط والتفريط [2] .

وإلى هذين الفيلسوفين — ومن قبل ذلك إلى معلمهما سقراط Socrate (أواخر الخامس ق .) — يُرجع الفضل فى تأسيس الفلسفة التحقيقية الإيجابية (التى تعترف بوجود حقيقة ثابتة للأشياء وبإمكان العلم بها) وفى تفنيد مذاهب الجحد والعناد التى تنكر وجود أية حقيقة ثابتة ، وتدعى استحالة العلم بها أو تعليمها (على فرض وجودها) ، تلك المذاهب التى كان يروّجها السوفسطائية ، وهم قوم أوتوا الجدل والمغالطة والتمويه ، واتخذوا الفلسفة صناعة كلامية يؤيدون بها المتناقضين على السواء ، ويهدمون بها كل العلوم حتى بداهات العقول ، ملتمسين بهذا السحر البيانى وهذه المهارة فى قلب الأوضاع نيل ما استطاعوا من جاه وثروة وسلطان .

ثم خلفت خلوف انتسبوا إلى أفلاطون ومدرسته l'Académie : التى امتد اسمها إلى القرن الأول قبل الميلاد ، ولكنهم لم يكونوا جديرين بهذه النسبة ، إذ بعدوا عن مذهب إمامهم وكانوا إلى الشك أقرب [3] منهم إلى

= ويقول أرسطو فى الفصل السادس من الجزء الثانى عشر من كتاب (ما وراء الطبيعة) (Aristote, Métaphysique, L. XII, ch. 6) : إنه يوجد حتماً ذات أزلية قادرة على إحداث التغييرات ، وإن هذه الذات يجب أن تكون غير مادية ، وأن تكون موجودة بالفعل لا بمجرد القوة والإمكان ، وإلا لما حدث شىء فى الوجود . إنه لا شىء يتحرك مصادفة ، بل لا بد من وجود سبب معين لحركته ... إن الخشبة القُفل ، التى لم تدخلها صنعة ، لا تتحرك بنفسها ، ولكن بصنعة النجار ... (الفقرة ١٠٧٤ ب) .

(١) أرسطو فى الفصل الثامن من الجزء الثانى عشر من كتاب ما وراء الطبيعة (Aristote, Métaph. L. XII, ch. 8) . ويقابل هذا مذهب السوفسطائية الذين زعموا أن الأصل هو اللادين واللاقانون ، وأن الأديان والقوانين ما هى إلا اختراعات وحيل سياسية لإخضاع الجمهور .

(٢) أرسطو فى كتاب الأخلاق Ethique .

(٣) فقد كانوا يقولون إنه لا قطع بوجود هذه الحقائق ، ولكن يظن ذلك ظناً راجحاً (probable) .

اليقين بوجود حقائق الأشياء .

وسرعان ما مهدوا بهذا الفتور لظهور مذهب التشكك الصريح ، المعروف باسم اللا أدرية Scepticisme . وهو المذهب الذى أعلنه بيرون Pyrrhon فى عصر الإسكندر المقدونى . وكان بيرون فى أول أمره سوفسطائياً ، ثم سئم الجدل والنقاش ، وأخذته الحيرة فى الاختيار بين الفلسفة الإيجابية التى تقرر وجود حقيقة ثابتة قطعاً ، والفلسفة السلبية التى تنكر جزماً هذه الحقيقة . فلما تعارضت عليه الأدلة لم يجد منها مخرجاً إلا بالتوقف [1] عن الحكم .

فإذا ما تركنا مذهبي الإنكار والتشكيك ، وعدنا لنتابع سير الفلسفة الإيجابية فى اليونان ، وجدنا أن الصفحة الناصعة فيها طويت بانقضاء عهد أرسطو ، وانقسام ملك الإسكندر ، وأن الذى ظهر منها بعد ذلك كان فى عامة الأمر مذاهب شاذة متطرفة فى الناحيتين النظرية والعملية .

أما فى الناحية العملية (مبادىء الأخلاق) فكان مذهب أبيقور Epicure (من منتصف القرن الرابع إلى أوائل القرن الثالث ق .) يمثل الطرف الأدنى ؛ إذ كان يقرر أن شعور اللذة والألم (جثمانياً أو عقلياً أو روحياً) هو المعيار الوحيد للخير والشر ، والمقياس الفذ للفضيلة والرذيلة .

---

(١) يقول مؤرخو المذاهب الفلسفية إن بيرون لم يكن ليتشكك فى الحسيات والوجدانيات من حيث هى ظواهر متغيرة، وأعراض سيالة، تفنى بمجرد ظهورها ، ولم يكن ليشك فى أنه شاك ؛ لأنه لم يعد سوفسطائياً مكابراً (هكذا يقول فرنك Franck فى معجمه الفلسفى) ... وكل ما فى الأمر أنه كان يتوقف عن إثبات جوهر مستقل يحمل هذه الأعراض ، وحقيقة ثابتة تتبدل عليها هذه الأوضاع . نعم إنه كان يوافق بعض السوفسطائية فى « نسبية المعرفة الحسية » يعنى أن هذه المعرفة تختلف باختلاف حال الشخص المدرِك ، واختلاف وضع الشىء المدرَك ، واختلاف آلة الإدراك ... الخ ، وأن كل امرىء إنما يقضى بحسب إدراكه وهو الحق بالنسبة إليه ، وليس الحق بإطلاق . ولكنه لم يكن يوافقهم على الجزم بعدم وجود تلك الحقيقة المطلقة من وراء هذه الظواهر المتغيرة ، ولا على استحالة العلم بتلك الحقيقة ، بل كان يتوقف عن الحكم فى شأنها إيجاباً وسلباً .

وكان مذهب زينون[١] Zénon (القرن الثالث ق. م) — مؤسس المدرسة الرواقية Les Stoïciens المشهور بمدرسة أهل الرواق Le Portique — يمثل الطرف الأقصى ، لجعله مبدأ الفضيلة هو التحرر من اللذائذ والآلام جميعاً ، وذلك بمكافحة العاطفة الإنسانية والوجدان الطبيعي ، والبلوغ بهما من الجمود والتحجر إلى حد الجسارة على الانتحار ، وعدم المبالاة بأكل لحم الآدمي . . .

وأما في الناحية النظرية (الإلهيات والطبيعيات) فإن هذه المدرسة الرواقية نفسها ، وإن انتقلت من الفلسفة المادية الملحدة الخالصة ، إلى النظرية المقابلة لها في الطرف الآخر وهي الاعتراف بوجود روح يدبر العالم ويتعهده في أطواره ، إلا أنها عادت تقرر أن هذا الروح ما هو إلا جزء من العالم ، يسرى في مادته سريان الماء في العود ، أو النار في الجمر ، غير شاعر بنفسه ، ولا مختار في تحريكه للمادة ، بل هو بدوره خاضع لقانون طبيعي كقانون النمو النباتي . ثم انتهت إلى القول بأن العنصرين المادي والروحي في الكون ليس لأحدهما وجود مستقل في نفسه ، بل يتألف منهما شيء واحد هو الموجود الحقيقي . يسمى فاعلا ومنفعلا ، خالقاً ومخلوقاً ، إلهاً وكوناً . . . هذه النظرية المصادمة للبداهة ، المتناقضة في نفسها ، وفي نتائجها العملية[٢] هي التي تسمى عند الرواقيين « وحدة الوجود » . ولكنها على الرغم من هذه الوحدة الإسمية قد سايرت مذاهب الوثنية وتعدد الآلهة ، إذ جعلت في كل عنصر من العناصر روحاً سارياً هو إلهه الخاص به ، فإله الحياة يسمى زوس Zeus ، وإله الأثير آتينيه Athéné ، وإله الهواء هيرا Héra . . . وهلم جرا .

---

(١) هو غير سلفه ، زينون الإيلي Zénon d'Elée صاحب النظرية المشهورة عن استحالة الحركة (القرن الخامس ق) ، وغير خلفه زينون الأبيقوري ، معاصر سيسيرون .

(٢) أما تناقضها في نفسها فلأنها تدعى أن الشيء وضده شيء واحد . وأما تناقضها في نتائجها فلأنها تدعو إلى التحرر من أسر الطبيعة في الوقت الذي تقرر فيه أن الكون وإله الكون خاضعان لقانون الجبر والاضطرار .

العصر الروماني :

في القرن الثاني قبل الميلاد أخضع الرومان الدولة اليونانية سياسياً ، فأصبحت ولاية تابعة لهم ، بعد أن كانوا هم تبعاً لها .

وإن تعجب لشيء فاعجب كيف أن هذا الاختلاط بين الأمتين قروناً متوالية ، من قبل ومن بعد ، لم يصنع منهما أمة واحدة في اللغة والدين والفن والتشريع وسائر مقومات الحياة الجماعية ، كما صنع الفتح الإسلامي في الأقطار التي دخلها ؟ . . . لا ، بل ما لنا نطمع في هذه الوحدة المثالية ! ألم يكن من المتوقع على الأقل أن تفيد الأوساط العلمية والأدبية في روما من هذا التراث العلمي والأدبي المكنوز في العاصمة الإغريقية ؟ غير أن شيئاً من ذلك لم يكن ، وكان كل ما حمله الأدباء الرومانيون من أثينا بعد هذا الفتح هو بعض الآراء الرائجة إذ ذاك في جماهير الشعب ، فاقتبسوها اقتباساً سطحياً من غير تعمق ولا تمحيص ، كما يحاكي الناس بعضهم بعضاً فترة من الزمن في الأزياء الجديدة وألوان الطعام والشراب . . .

آية ذلك أن المذهب السائد في أثينا في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد كان هو المذهب الرواقي ، الذي فرغنا من الحديث عنه توّاً ، وأن هذا المذهب وحده هو الذي نقل منها إلى روما ، بل إنه لم ينقل بشطريه كليهما ، وإنما كان الذي انتقل منهما هو أخفهما حملا على أقلام الكاتبين ، وأدناهما إرضاء لكبرياء الفاتحين ، أعني ذلك القسم العملي الذي كان يتسم بطابع الزهو والغرور ، في دعوته إلى تبديل الطبيعة البشرية ، ومحو معاني اللذة والألم من بين عناصرها . أما الشطر النظري فلا نرى له أثراً في مقالات المؤلفين اللاتين أمثال سينيك Sénèque وإبيكتيت Epictète (القرن الأول بعد الميلاد) . ومهما يكن من شيء ، فإن هذا المذهب الرواقي لم يطل أجله . وكان آخر ممثليه في روما هو مارك أوريل Marc-Aurèle (القرن الثاني ب .) .

وكما كان الفتح الرومانى لبلاد الإغريق سبباً فى اجتلاب بعض آرائهم الشائعة فى العصر ، كان هذا الفتح للبلاد الأسيوية والإفريقية سبباً فى نقل بعض مذاهبهما الدينية إلى روما . فاشتهرت فيها أسماء المعبودات : ميترا Mithra وبعل Baal وإزيس Isis وغيرهن .

وكان وصف هذه الديانات الواغلة – مضافة إلى الديانات المحلية – مجالا لأقلام الكاتبين من الرومان فى القرن الأول قبل الميلاد . فكتب سيسيرون Cicéron عن الآراء الفلسفية فى طبيعة الألوهية ، وكتب ڤارون Varron عن الشعائر والعبادات الرومانية ، لا بأسلوب النقد والموازنة والترجيح ، بل بأسلوب التأويل والتوفيق – أو التلفيق – بين الآراء المختلفة ... أسلوب ينم عن التردد والحيرة وعدم العناية بالبحث الجدى أكثر مما يعبر عن روح « التسامح الدينى » الذى ينسب إلى ذلك العهد : فالتعبير بالتسامح هنا تعبير غير محرر ، واستنباط غير موفق من عادة اعتادها بعضهم إذ ذاك ، وهى أنهم كانوا لا يلتزمون شعائر دين معين ، بل يشتركون فى عبادات متنوعة من ديانات شتى ، باعتبارها كلها رموزاً لحقيقة واحدة . فهذا المسلك لا يدل على احترام كل متدين لديانة غيره ، وهو معنى التسامح والإغضاء ، بل يدل على الانحلال وعدم الركون إلى دين ما .

العصر المسيحى :

وفى منتصف القرن الأول بعد الميلاد ، دخلت الدعوة المسيحية إلى أوروبا فى صورة دين سماوى جديد يأبى أن ينتظم فى سلك مع الأديان الوثنية السابقة ، ويحاول أن يظهر عليها ويحل محلها .

وكان ما كان من احتكاك وصراع ، وتفاعل وامتزاج ، بينه وبين تلك الديانات المحلية ، ثم بينه وبين المذاهب المستحدثة فى عهده ، مثل الديانة المانوية ، التى ظهرت فى القرن الثالث بعد الميلاد ، والفلسفة الأفلاطونية الحديثة (القرن الثالث أيضاً) .

وكان ما كان من اضطهادات ومقاومات عنيفة شنها أباطرة الرومان على دعاته وأتباعه ؛ حتى جاء الامبراطور قسطنطين (أول القرن الرابع ب .) فدعا في أول الأمر إلى المهادنة الدينية العامة ، ثم أعلن المسيحية ديناً رسمياً للدولة ، على الصورة التي وضعها المجمع المنعقد بأمره في نيقيه Nicée سنة ٣٢٥ م .

وقد كان ألمع إسم في قائمة المدافعين عن المسيحية ، المعارضين للنحل الجديدة المنافسة لها ، هو اسم القديس أوغسطين St. Augustin (من منتصف القرن الرابع إلى ثلث القرن الخامس ب .) ، وهو أسقف كان قد اعتنق المانوية قبل أن يعتنق المسيحية . وله مؤلفات أشهرها كتاب « المدينة الإلهية » La Cité de Dieu وكتاب الاعترافات Les Confessions وكتاب اللطف de La Grâce وأهمها هو السفر الأول ، الذي يعد فلسفة دينية ومدنية معاً .

واستمر هذا الطابع الجدلي في العقائد هجوماً ودفاعاً . وهدماً وبناء . لا بين المسيحية وغيرها فحسب ، بل بين المذاهب المسيحية أنفسها ... فلم يكن هم الكاتبين تصوير العقائد المختلفة كما هي ، بل كان هدف كل كاتب التماس موطن من مواطن الضعف في عقيدة خصمه لإبطالها ، وإبراز ناحية من نواحي القوة في عقيدته لنصرها ونشرها .

العصر الإسلامي :

ثم ظهر الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي . وما هو إلا أن تمكنت دعوته في سنة ٦٢٢ م من استنشاق نسيم الحرية خارج مكة ، حتى انتشرت بسرعة البرق شمالا وجنوباً ، وشرقاً وغرباً ، ولم يمض قرن واحد حتى سرت في أقطار أوروبا الغربية (أسبانيا وإيطاليا وفرنسا) حاملة معها علوم الإسلام وآدابه وتشريعاته ، مضافة إلى علوم اليونان وفلسفتهم ، ومضافاً إليها ما اكتشفه العرب والمسلمون في رحلاتهم من علوم الشرق

وآدابه ، وما أفادوه هم من تجارب جديدة .

ولم يكن بدعاً من الأمر أن يكون الغرب عالة على العرب فى علوم الشرق . وإنما البديع والعجب العاجب أن يكون عالة عليهم فى علوم أوروبا نفسها ، وأن يبقى كذلك حقبة مديدة من التاريخ . . . فقد مضى الفتح الرومانى كما رأينا دون أن يفيد من الأدب اليونانى إلا ما كان رائجاً فى السوق يومئذ من آراء سطحية ، ومذاهب زائفة ، ومضى العصر المسيحى فى شغل بالجدل الدينى ، الداخلى والخارجى ، عن التنقيب فى علوم اليونان وتاريخهم وطرائق تفكيرهم المختلفة . وهكذا بقى غرب أوربا طيلة هذه المدة فى شبه عزلة أدبية عن شرقها الذى له به أوثق الصلات المادية . فلم يفتح الغربيون أعينهم على تلك الكنوز العقلية إلا وهى فى أيدى العرب المسلمين الذين جاءوهم من وراء البحار فى أوائل القرن الثامن ، فاتحين فتوح علم وسلم ، وعدالة وسماحة ، (لا فتوح علوّ وعتوّ ، وإشباع للغرائز الجامحة ، واستنزاف للدماء والثروات) .

هنالك هرع الناس إليهم من كل صوب ينهلون من معارفهم . وكان اليهود أول الناس انتفاعاً بهذه التلمذة . فأخذوا ينقلون هذه العلوم من العربية ، إلى العبرية ، ثم إلى اللاتينية . . . ولو أن روما كانت قد ورثت أثينا وراثة علمية لاستنسخت علومها من أول يوم ، ولقرأها الناس يومئذ باللاتينية أو بالإغريقية مباشرة ، بدل أن ينتظروا حتى يأخذوها هكذا وهى فى المرحلة الرابعة من الترجمة .

ولكن الأمانة التى عجزت عن أدائها الحضارتان اليونانية والرومانية فى جميع عصورهما نهضت بها حضارة الإسلام فى لغته العربية ، واستقلت بحملها قروناً متوالية . من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر أو يزيد ، فليس فى علماء أوروبا الآن من ينكر أن فلسفة أرسطو وعلومه لم يسمع بها الغرب إلا على لسان ابن رشد Averroès . الفيلسوف الإسلامى (القرن الثانى عشر) ولسان أتباعه أمثال موسى بن ميمون Maïmonide الفيلسوف

الإسرائيلي (القرن الثانى عشر أيضاً) . وليس هناك من ينكر ما كان لهذا التعليم من أثر فى فلسفة أوروبا عن طريق القديس توماس St. Tomas d'Acquin (القرن الثالث عشر) .

أما ما أفاده الغربيون من معارف العرب أنفسهم فى الأدب والشعر والتشريع ، والطب والفلك والتاريخ . والطبيعة والكيمياء والجبر والتقويم والترقيم ، ومختلف الفنون والصناعات ، فهو أوسع من أن نلم ببعضه فى هذا التمهيد . ولقد كتب فيه علماء أوروبا أسفاراً جمة ما بين وسيع ووجيز[1] .

والذى يعنينا هنا إنما هو أثر العرب والمسلمين فى علم الأديان ، الذى نحن بصدده .

وإنه لأثر جليل يمتاز بطابعين جديدين لم يسبق إليهما أحد فيما نعلم :

أما أحدهما فهو أن الحديث عن الأديان بعد أن كان فى العصور السابقة إما مغموراً فى لجة الأحاديث عن شؤون الحياة ، وإما مدفوعاً فى تيار البحوث النفسية أو الفلسفية أو الجدلية ، أو على الأقل محدوداً بحدود العقائد الموضعية وما يشارفها ، أصبح فى كتب العرب دراسة وصفية واقعية ، منعزلة عن سائر العلوم والفنون ، شاملة لكافة الأديان المعروفة فى عهدهم ، فكان لهم بذلك فضل السبق فى تدوينه علماً مستقلا ، قبل أن تعرفه أوروبا الحديثة بعشرة قرون .

وأما الآخر — وهو ليس أقل نفاسة من سابقه — فهو أنهم فى وصفهم للأديان المختلفة لم يعتمدوا على الأخيلة والظنون ، ولا على الأخبار المحتملة للصدق والكذب ، ولا على العوائد والخزعبلات الشائعة فى الطبقات الجاهلة ، والتى قد تنحرف قليلا أو كثيراً عن حقيقة أديانها ، ولكنهم كانوا

---

(١) من الموسوعات كتاب جوستاف لوبون فى « حضارة العرب » Gustave Le Bon, La Civilisation des Arabes . ومن المختصرات كتاب ا . ف . جوتييه « أخلاق وعوائد المسلمين »

E. F. Gautier, Mœurs et Coutumes des Musulmans. Livre IV.

يستمدون أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها . ويستقونها من منابعها الأولى . وهكذا بعد أن اختطوه علماً مستقلا . اتخذوا له منهجاً علمياً سليما .

ونحن ذاكرون هنا بعض أسماء المؤلفات العربية المشهورة فى هذه المادة على ترتيبها التاريخى .

ـ كتاب « جمل المقالات »[1] لأبى الحسن الأشعرى ، المتوفى فى سنة ٣٣٠ هـ (القرن العاشر الميلادى).

ـ كتاب « المقالات فى أصول الديانات » للمسعودى ، المتوفى فى سنة ٣٤٦ هـ (العاشر أيضاً) .

ـ كتاب « الفِصَل ، فى المِلل والنحل » لابن حزم الظاهرى المتوفى فى سنة ٤٥٦ هـ (الحادى عشر) .

ـ كتاب « الملل والنحل » للشهرستانى المتوفى فى سنة ٥٤٨ هـ (الثانى عشر) .

ـ كتاب « اعتقادات المسلمين والمشركين » للفخر الرازى المتوفى فى سنة ٦٠٦ هـ (الثالث عشر) .

أفترى من الإنصاف بعد هذا أن يقال عن الإسلام : إنه لم يصنع شيئاً[2] فى تاريخ الأديان المقارن ؟

نهضة أوربا الحديثة :

بدأت أوروبا الغربية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر تستيقظ رويداً رويداً ، وتتلفت بأنظارها إلى الشرق الذى كان مبعث نورها .

---

(١) هذا الكتاب جمع فيه مؤلفه جملة الفوائد التى كان أودعها فى كتابين سابقين له : أحدهما باسم « مقالات الإسلاميين » ، والآخر بعنوان « مقالات غير الإسلاميين » .

(٢) الأب شميدت فى كتاب « نشأة الديانة وتطورها »

Schmidt. Origine et Evolution de la Religion, p. 24

فجعلت تبعث إليه البعوث من رجال الدين ، الفرنسيسكان والدومينيكان ، حتى بلغوا فى رحلاتهم بلاد الهند والصين واطلعوا على دياناتها .

وفى القرنين الخامس عشر والسادس عشر — وهما أول العصر المسمى بعصر «البعث» أو «النهضة» — انبعثت همتها للاطلاع بنفسها على علوم اليونان وآدابهم وفنونهم القديمة باللغة اليونانية ، وكانت باكورة نشاطها فى هذا الشأن تنقيبها عن الآثار الأسطورية وتفسير ما ترمز إليه من عقائد أو حوادث تاريخية .

ولم تلبث أن ظهرت حركة الإصلاح المسيحى (البروتستانتية) فى منتصف القرن السادس عشر ، فكانت مكملة لجانب من هذه النهضة العلمية فى أوروبا ، بما هيأت له من دراسات فى اللغة العبرية[1] واللغات السامية الأخرى بغية التفهم لنصوص التوراة والإنجيل ، التى كان رجال الإصلاح يتمسكون بحرفيتها . ولكنها من جانب آخر أغرقت أوروبا فى حمأة المنازعات والحروب الدينية ، التى عوقت حركة اكتشاف الأقاليم ونشر المسيحية فيها . ولذلك بقى البروتستانت قرنين من الزمان لا يساهمون فى هذه البعوث ، وكان الكاثوليك (من أسبان وبرتغال وفرنسيين) هم القائمين إذ ذاك وحدهم بأعبائها .

ثم تتابع الرحالون من الفريقين وازدادت عنايتهم بالأقطار الجديدة فى آسيا ، والأوقيانوسية ، وأمريكا ، ومجاهل أفريقيا . . . حتى كان آخر القرن الثامن عشر ، وهو الوقت الذى نشطت فيه حركة التأليف فى وصف عقائد هؤلاء الأقوام وعوائدهم ؛ فهنالك اشرأبت العقول إلى السؤال عما كانت عليه ديانة الإنسان الأول ، وبذلت محاولات لتحديدها فى ضوء المقايسة على ديانات هؤلاء « البدائيين » ، كما بذلت محاولات لاستنباط الطريق

(١) يذكرون أن هذه العناية البالغة باللغة العبرية كان مبعثها الاعتقاد بأن هذه اللغة هى لغة الإنسان فى أول نشأته — اعتقاد اشترك فيه الكتاب البروتستانت والكاثوليك على السواء .

الذى سارت فيه الديانات منذ نشأة الإنسان إلى اليوم ، ومعرفة أسلوب تطورها ، أو تولد بعضها عن بعض .

ومنذ ذلك اليوم أصبح علم الأديان ذا شعبتين اثنتين : شعبة جديدة مبتكرة ، وشعبة قديمة نالها شيء من التجديد .

(أما الشعبة القديمة المجدّدة) فهى تلك الدراسات الوصفية ، التحليلية ، الخاصة بملة ملة . وهى التى يمكن أن تعرّفنا نشأة ديانة ما ، وحياة مؤسسها ، ومقومات عقائدها وعباداتها ، وأسباب انتشارها ، وألوان تطورها . إلى غير ذلك من المعانى التى ما فتئت مجالاً لحديث الناس منذ اختلفت مذاهبهم . وهذه الشعبة هى المشهورة باسم « تاريخ الأديان » ولو أنصفت التسمية لكانت « تواريخ الأديان » .

والتجديد الذى لحقها فى العصور الحديثة يتناول مادتها ووسائلها جميعاً . فبعد أن كانت مادة البحث لا تتجاوز فى الغالب حوض البحرين الأبيض والأحمر ، أعنى ملتقى القارات الثلاث ، اتسعت الآن رقعتها حتى انتظمت القارات الخمس ؛ وبعد أن كانت محصورة أو تكاد — فى نطاق الأمم المتمدينة ، ذات التاريخ المدوّن ، أو الآثار الخالدة ، تناولت الشعوب الهمجية والأمم البائدة ، بل تطاولت إلى التنقيب عما وراء التاريخ المعروف . نعم إن انفساح الميدان هكذا أمام المؤلفين المحدثين قد بعد بهم عن المنهج السليم الذى اتجهه مؤلفو العرب ؛ ولكنه على كل حال قد فتح أمام الباحثين آفاقاً جديدة لم يستشرف إليها السابقون ؛ ولاسيما فى وسائل البحث وأدواته ، التى تنوعت حتى شملت علم اللغات المقارن ، وعلم طبقات الأرض ، وعلم التصوير والتمثيل الرمزيين ، بله علم النفس ، وعلم الاجتماع ، وعلم الأجناس البشرية ، وسائر ما يمتّ بسبب إلى ظاهرة الدين .

وليس من شك فى أن الأداة الرئيسية فى دراسة هذه الشعبة يجب أن تكون هى استقراء العقائد والعبادات وسائر التعاليم فى كل نحلة ، من واقع الأقوال والأفعال الدالة عليها ؛ وأن تكون مهمة العلوم الإضافية قاصرة

على تقديم نوع من الضمان تحاط به عملية الاستقراء للتحقق من صحة سيرها ، وعدم مضادمتها لمقررات تلك العلوم . وهذا هو هدف النقد العلمى[1] الذى يقوم على مراجعة التاريخ مثلا للتثبت من صحة الوثائق والأسانيد ، ومراجعة فقه اللغة واصطلاحات الفنون لتحديد مدلولات النصوص ، وهكذا . .

(وأما الشعبة الجديدة المبتكرة) فهى ضرب من الدراسات النظرية ، والاستنباطات الكلية ، التى تهدف إلى إشباع نهمة العقل فى التطلع إلى أصول الأشياء ومبادئها العامة ، حين تتشعب عليه جزئياتها وتفصيلاتها .

بيان ذلك — فى موضوعنا — أن الذى يستقرىء الملل على كثرتها ، إذا درسها دراسة مقارنة ، وأخذ يعزل ما فيها من المفارقات ووجوه الاختلاف ، سيجد فيها ألبتة وجوهاً من المشابهة تتلاقى عندها كل الديانات ، وسيجد فى نفسه إذ ذاك باعثة تصعب مقاومتها ، تدفعه إلى استخلاص هذه المبادىء العامة ، وجمعها فى وحدة كلية يحدد بها طبيعة الدين من حيث هو . كما أنه حين يرى ظاهرة التدين حظاً مشاعاً فى الجماعات ، مشتركا بين الأمم الحاضرة والغابرة ، البادية والمتحضرة ، لا يستطيع أن يدفع عن نفسه السؤال عن منشأ هذه الظاهرة العالمية ومصدرها : هل لها منبع فى طبيعة الفرد أو المجتمع ؟ أم كانت وليدة المصادفة ، أو ثمرة الصنعة والابتكار ؟ أم ماذا ؟ وهل كان فى اختلاف صورها ومظاهرها فى غضون التاريخ ما ينم على وجود ضرب من التسلسل والتولد بين بعضها وبعض ، أو ما يدل على الأقل على شىء من التدرج التصاعدى أو التنازلى بينها ؟ أم أنها لم تسر على سنن واحد ، بل كانت تصعد تارة ، وتنحدر تارة ، وتقف طوراً ، وترجع عوداً على بدء كرة أخرى . . ؟

هذه الأسئلة وأشباهها يصطدم بها دارس الأديان المختلفة فى خاتمة

---

(١) وهو غير النقد الأدبي للعقائد والشعائر بتقدير قيمها ، وتمييز سليمها . سقيمها . فتلك مرحلة أخرى خارجة عن كلتا الشعبتين ، يمكن أن تسمى بالموازنة الأدبية بين الأديان .

مطالبه ، فيضعها فى صيغة نيرة محدودة ؛ ولكنها تتجمجم غامضة مبهمة فى صدر كل شغوف بالمعرفة ولو لم يكن ذا اطلاع على غير دينه الخاص . وقد خاض فيها علماء أوروبا وأدباؤها فى العصور الحديثة ، وعرض كل منهم وجهة نظره فى حلها ؛ ولكنهم تناولوها أشتاتاً فى مناسبات متفرقة : فمنهم من أفرد مسألة منها بتأليف ؛ ومنهم من أدخل مسألة أخرى فى طىّ بحوثه الأدبية ، أو نظرياته الفلسفية العامة ؛ ومنهم من وضع مسألة ثالثة فى مقدمة دراسته لدين معين ؛ ومنهم من ألمّ بهذه أو تلك فى مدخل تأليفه عن تاريخ الأديان العام ؛ ومنهم من ساقها نكتة عابرة ؛ ومنهم من أطنب فى الشكل والمظهر ، وكان أقل عناية بالصميم والجوهر . . .

وأنت ألست ترى معنا قبل كل شىء أن هذه المسائل ألصق بالدراسات الدينية منها بشىء آخر من الفنون والآداب ؟ أولست ترى بعد ذلك أن ما فيها من تجانس الموضوع يجعلها جديرة بأن تجمع فى سفر ، وأن يتألف منها شعبة مستقلة غايتها دراسة الظاهرة الدينية فى جملتها ، دراسة تبسط وجوه النظر المختلفة فى كل بحث ، وتعرض وجه الفصل فيه بميزان العدل الذى لا يحابى ولا يمارى ؟ ثم ألست ترى أن هذا النوع من الدرس لتاريخ الديانة بإطلاق أحق بالصدارة والسبق على الدراسات المشهورة لتواريخ الأديان منفصلة ، وأنه يستأهل بطبيعته التعليمية أن يكون مقدمة لتلك الدراسات ؟ إذ أن مهمته هى تقرير المبادىء العامة ، ووضع الأسس الكلية ، التى لا بد من إرسائها قبل الشروع فى تحديد ماهية كل دين على حدته .

من أجل ذلك كله وجهنا أول عنايتنا لمعالجة هذا الجانب من البحوث ، ورأينا حقاً علينا أن نسجل ها هنا خلاصة ما سبقت معالجته منا .

البحث الأول

في

تحديد معنى الدين

البحث الاول

فى

تحديد معنى الدين

الوضع المنطقى السليم فى ترتيب أعمالنا العقلية يقتضينا حين نطلب تفسير حقيقة معينة أن نبدأ بمعرفة عناصرها العامة، ومقوماتها الكلية، قبل أن نأخذ فى البحث عن مميزاتها ومشخصاتها.

فمن أحب أن يتعرف كنه دين الإسلام. أو دين المسيحية، أو اليهودية، أو المجوسية، أو البوذية، أو الوثنية، أو غيرها من الأديان التى ظهرت فى الوجود، يجمل به أن يوفر همته قبل كل شىء على تعرف المعنى الكلى الذى يجمعها. والقدر المشترك الذى تنطوى عليه فى جملتها، إذ من الواضح أنه وإن تفاوتت الأديان فى نفسها، أو فى مصادرها، أو فى أهدافها، أو فى قيمها، فإنها كلها يجمعها اسم «الدين». فلا بد أن تكون هناك وحدة معنوية تنتظمها. ويعبر عنها بهذا الاسم المشترك.

فما هى تلك الوحدة؟

ما الدين؟

هذا هو السؤال الأول الذى يجب أن نضعه نصب أعيننا ونحن على عتبة باب البحث فى تاريخ الأديان.

وللاجابة عن هذا السؤال لاغنى لنا عن الرجوع قبل كل شىء إلى معاجم اللغة العربية، لنستأنس بما دونه اللغويون فيها من وجوه الاستعمال لهذه المادة — نقول لنستأنس بما فى هذه المعاجم، ولا نقول لنجد فيها ضالتنا المنشودة، فكلنا نعرف مقدار الصعوبة التى يعانيها المزاولون لهذه

المعاجم ، ومبلغ إخفاقهم فى استنباط المعانى المحددة من ثنايا تعريفاتها ، وفرط ألمهم لهذا الحرمان .

لكنه إذا كان اليأسُ كما قيل إحدى الراحتين ، فالذى يريح بالنا من ناحية هذه الكتب هو أن نبدأ بتحديد مطامحنا منها ، فلا نطلب منها أكثر من طبيعتها ، ولا نكلفها شيئاً هو وراء أهدافها . ولعله ليس أطيب لقلب الباحث فى هذه المعاجم من أن يوطن نفسه بادىء ذى بدء على أنها إنما وضعت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعانى ، وأن مهمتها هى تقويم اللسان ، لا تثقيف الجنان . فإن شاء أن يتوسع فى حدود هذه المهمة ساغ له أن يقول إنها وضعت أيضاً لسرد المترادفات والمتقابلات ، وتقديمها لمن يفرض فيه أنه يعرف معنى كل مفرد على حدته . حاول مثلا أن تعرف نعت طير ، أو حلية حيوان ، أو وصف نبات ، أو موقع بلد ، وافتح المعجم فى باب الاسم المطلوب ، ثم انظر ماذا ترى : « طائر معروف » ، « حيوان معروف » ، « نبات معروف » ، « بلد معروف » . ذلك هو الجواب العتيد الذى تظفر به فى غالب الأمر ، فهو تذكير للعارفين بالحقيقة التى يشير الاسم إليها . ومن لم يكن يعرف فلا سبيل له بذلك إلى أن يعرف . أما إذا سمحت هذه المعاجم بأن تقدم لقرائها شيئاً من التعريف والتحديد ، فإنها لا تبالى فى كثير من الأحيان أن تعرف الشىء بنفسه ، أو بأنه غير ضده . هكذا : « البلاغ » ما يتبلغ به ؛ و « الدواء » ما يتداوى به ؛ و « الدين » ما يدان به . أو يقال لك إن الدين هو الملة . فإذا رجعت إلى كلمة الملة فى بابها قيل لك إنها هى الدين . وكذلك يقال لك فى شرح لفظ « الحلال » إنه ضد الحرام ، وفى تعريف « الحرام » إنه ضد الحلال ؛ وهكذا .

دع ما وراء ذلك من سوء الترتيب ، وكثرة الخلط والإعادة ، وعدم رد كل طائفة من المعانى المتشابهة إلى أصل واحد يجمعها . على أن هذه الناحية الأخيرة ربما كانت أهون وجوه النقص ، وأقلها استعصاء على الإصلاح .

أقرب مثال لهذا الحشد والخلط والغثاء المتراكب تجده فى المادة التى نحن بصددها . فالذى يرجع فيها إلى القاموس المحيط ، أو إلى لسان العرب ، أو غيرهما ، يحتل فى بيداء ، ويخيل إليه أن هذه الكلمة الواحدة يصح أن تستعمل فيما شئت من المعانى المتباعدة ، بل المتناقضة : فالدين هو المُلك ، وهو الخدمة . — هو العز ، وهو الذل . — هو الإكراه ، وهو الإحسان . — هو العادة ، وهو العبادة . — هو القهر والسلطان ، وهو التذلل والخضوع . — هو الطاعة ، وهو المعصية . — هو الإسلام والتوحيد ، وهو إسم لكل ما يعتقد أو لكل ما يتعبد الله به . . . الخ .

نحن إذاً بحاجة إلى التشمير عن ساعد الجد ، للوصول إلى لب الحقيقة من وراء هذه القشرة ، ولالتماس شىء من الوحدة فى ثنايا هذه الكثرة .

والواقع أننا إذا نظرنا فى اشتقاق هذه الكلمة ووجوه تصريفها نرى من وراء هذا الاختلاف الظاهر تقارباً شديداً ، بل صلة تامة فى جوهر المعنى ، إذ نجد أن هذه المعانى الكثيرة تعود فى نهاية الأمر إلى ثلاثة معان تكاد تكون متلازمة ، بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعانى الثلاثة مرده فى الحقيقة إلى أن الكلمة التى يراد شرحها ليست كلمة واحدة ، بل ثلاث كلمات ، أو بعبارة أدق أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب .

بيانه أن كلمة « الدين » تؤخذ تارة من فعل متعد بنفسه : « دانه يدينه » ؛ وتارة من فعل متعد باللام : « دان له » ؛ وتارة من فعل متعد بالباء : « دان به » . وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التى تعطيها الصيغة .

١ — فإذا قلنا : « دانه ديناً » عنينا بذلك أنه ملكه ، وحكمه ، وساسه ، ودبره ، وقهره ، وحاسبه ، وقضى فى شأنه ، وجازاه وكافأه . فالدين فى هذا الاستعمال يدور على معنى الملك والتصرف بما هو من شأن الملوك : من السياسة والتدبير ، والحكم والقهر ، والمحاسبة والمجازاة . ومن ذلك : « مالك يوم الدين » أى يوم المحاسبة والجزاء . وفى الحديث : « الكيِّس من دان

نفسه » أى حكمها وضبطها . و « الديان » الحكم القاضي .

٢ — وإذا قلنا : « دان له » أردنا أنه أطاعه ، وخضع له . فالدين هنا هو الخضوع والطاعة ، والعبادة والورع . وكلمة : « الدين لله » يصح أن يفهم منها كلا المعنيين : الحكم لله ، أو الخضوع لله .

وواضح أن هذا المعنى الثاني ملازم للأول ومطاوع له . « دانه فدان له » أى قهره على الطاعة فخضع وأطاع .

٣ — وإذا قلنا « دان بالشيء » كان معناه أنه اتخذه ديناً ومذهباً ، أى اعتقده أو اعتاده أو تخلق به . فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً أو عملياً . فالمذهب العملى لكل امرىء هو عادته وسيرته ، كما يقال : « هذا ديني وديدنى » . والمذهب النظرى عنده هو عقيدته ورأيه الذى يعتنقه ، ومن ذلك قولهم : « ديّنت الرجل ، أى وكلته إلى دينه ، ولم أعترض عليه فيما يراه سائغاً فى اعتقاده .

ولا يخفى أن هذا الاستعمال الثالث تابع أيضاً للاستعمالين قبله ، لأن العادة أو العقيدة التى يدان بها لها من السلطان على صاحبها ما يجعله ينقاد لها ، ويلتزم اتباعها .

وجملة القول فى هذه المعانى اللغوية أن كلمة الدين عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له . فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعاً وانقياداً ، وإذا وصف بها الطرف الثانى كانت أمراً وسلطاناً ، وحكما وإلزاما ، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هى الدستور المنظم لتلك العلاقة ، أو المظهر الذى يعبر عنها .

ونستطيع الآن أن نقول إن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد : فى الاستعمال الأول ، الدين هو إلزام الانقياد ، وفى الاستعمال الثانى ، هو التزام الانقياد ، وفى الاستعمال الثالث ، هو المبدأ الذى يلتزم الانقياد له .

ولا يخفى ، من جهة أخرى ، أن معنى اللزوم هذا هو المحور الذى تدور عليه كلمة الدين بفتح الدال . والفرق بين الدين بالفتح والدين

بالكسر [1] هو أن أحدهما يتضمن فى الأصل إلزاماً مالياً ، والآخر يقتضى إلزاماً أدبياً . ونحن نعرف من سنن اللغة العربية فى تصاريفها أنها حين تريد التفرقة بين الحسيات والمعنويات من جنس واحد قد تكتفى بتغيير يسير فى شكل الكلمة مع إبقاء مادتها كما هى . مثل العَوج والعِوج ، والخُلق والخَلق ، والرؤية والرؤيا ، والكِبَر والكِبْر .

وهكذا يظهر لنا جلياً أن هذه المادة بكل معانيها أصيلة فى اللغة العربية . وأن ما ظنه بعض المستشرقين [2] — من أنها دخيلة ، معربة عن العبرية أو الفارسية ، فى كل استعمالاتها أو فى أكثرها — بعيد كل البعد . ولعلها نزعة شعوبية تريد تجريد العرب من كل فضيلة ، حتى فضيلة البيان التى هى أعز مفاخرهم .

ونعود إلى موضوعنا فنقول إن الذى يعنينا من كل هذه الاستعمالات هو الاستعمالان الأخيران . وعلى الأخص الاستعمال الثالث . فكلمة الدين التى تستعمل فى تاريخ الأديان لها معنيان لاغير . (أحدهما) هذه الحالة النفسية état subjectif التى نسميها التدين religiosité (والآخر) تلك الحقيقة الخارجية fait objectif التى يمكن الرجوع إليها فى العادات الجارية أو الآثار الخالدة ، أو الروايات المأثورة ومعناها جملة المبادىء التى تدين بها أمة من الأمم ، اعتقاداً أو عملا . doctrine religieuse وهذا المعنى أكثر وأغلب .

بيد أن هذه التحليلات الاشتقاقية كلها إنما تكشف لنا عن جذر المعنى وأصله فى اللغة ، ولا تصور لنا حقيقته واضحة وافية ، كما هى فى عرف الناس

---

(١) فى شارح القاموس نقلا عن القرافى أن الأصمعى نقل عن بعض العرب فرقاً طريفاً ، قال : إنما فتح دال الدين لأ[ن] صاحبه يعلو المدين ، وكسرت دال الدين لابتنائه على الخضوع ، وضم دال الدنيا لابتنائها على الشدة .

(٢) انظر دائرة معارف الإسلام فى كلمة « DIN » .

واصطلاحهم ؛ بل لا تزال المسافة منفرجة بين المعنى اللغوى ، والمعنى العرفى . ذلك أنه ليس كل خضوع وانقياد يسمى فى العرف تديناً ، فخضوع المغلوب الغالب ، وطاعة الولد لوالده ، وتعظيم المرءوس لرئيسه ، كل أولئك قد يكون من معدن آخر غير معدن الدين ؛ كما أنه ليس كل رأى ومذهب ، ولا كل سيرة وخلق ، يسمى ديناً .

فما هى الخصائص والعناصر الجوهرية التى تميز الفكرة الدينية أو السلوك أو الشعور الدينى بوجه عام عما سواها ؟

لا ريب أن تحديد هذه الخصائص تحديداً حقيقاً لا يتم إلا فى نهاية العلم ، بعد استعراض جميع النحل ومقارنتها ، واستنباط القدر المشترك بينها . ولكنه إذا تعذر علينا الآن ، ونحن فى فاتحة البحث ، أن نعرض الديانات أنفسها لنستخرج منها الحد الأدنى المشترك بينها ، ففى وسعنا أن نعرض طائفة من التعريفات التى سبقنا بها العلماء ، سواء منها ما وضعه الإسلاميون لكلمة الدين ، وما وضعه الغربيون للكلمة التى تقابلها ، وهى كلمة Religion ، وأن نعقّب على هذا العرض بشىء من التحليل والنقد ، لنعرف إلى أى حد تنطبق هذه التعريفات على الديانات المعروفة .

أما الإسلاميون فقد اشتهر عندهم تعريف الدين بأنه « وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح فى الحال ، والفلاح فى المآل » . ويمكن تلخيصه بأن نقول : الدين « وضع إلهى يرشد إلى الحق فى الاعتقادات ، وإلى الخير فى السلوك والمعاملات » .

وأما الغربيون فلهم فى ذلك تعبيرات شتى[١] . وهذه نماذج منها :

يقول سيسرون ، فى كتابه (عن القوانين) : « الدين هو الرباط الذى يصل الإنسان بالله »[٢] .

ويقول كانت ، فى كتابه (الدين فى حدود العقل) : « الدين هو الشعور

---

(١) Voir Chachoin, Evolution des Idées Religieuses et des Religions

(٢) La religion est le lien qui unit l'homme à Dieu (Ciceron, de Legibus, I. XV).

بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية »[١].

ويقول شلاير ماخر، فى (مقالات عن الديانة): «قوام حقيقة الدين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة »[٢].

ويقول الأب شاتل، فى كتاب (قانون الإنسانية): «الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه »[٣].

ويقول روبرت سبنسر، فى خاتمة كتاب (المبادىء الأولية): «الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسى فى الدين »[٤].

ويقول تايلور، فى كتاب (المدنيات البدائية): «الدين هو الإيمان بكائنات روحية »[٥].

ويقول ماكس ميلر، فى كتاب (نشأة الدين ونموه): «الدين هو محاولة تصور ما لا يمكن تصوره، والتعبير عما لا يمكن التعبير عنه. هو التطلع إلى اللانهائى، هو حب الله »[٦].

ويقول إميل برنوف، فى (علم الديانات): «الدين هو العبادة. والعبادة

---

(١) La religion est le sentiment de nos devoirs en tant que fondés sur des commandements divins (Kant. La Religion dans les limites de la Raison, 4ème partie, 1ère section).

(٢) L'essence de la religion consiste dans le sentiment de notre dépendance absolue (Schleirmacher, Discours sur la Religion, second Discours)

(٣) La religion est la collection des devoirs de la créature envers le créateur : devoirs de l'homme envers Dieu, envers la société et envers soi-même (Abbé Chatel ; Code de l'Humanité, Chapitre V).

(٤) La croyance en un pouvoir dont on ne peut concevoir les limites dans le temps ni dans l'espace est l'élément fondamental de la religion (Robert Spencer. Premiers Principes).

(٥) La religion est la croyance en des êtres spirituels (Taylor, Civilisations Primitives, Ch. XI).

(٦) La religion est un effort pour concevoir l'inconcevable, pour exprimer l'inexprimable, une aspiration vers l'infini, un amour de Dieu (Max Müller, Origine et Développement de la Religion, Leçon I, ch. IV).

عمل مزدوج : فهي عمل عقلي به يعترف الإنسان بقوة سامية ، وعمل قلبي أو انعطاف محبة ، يتوجه به إلى رحمة تلك القوة »[١] .

ويقول ريفيل ، في (مقدمة تاريخ الأديان) : « الدين هو توجيه الإنسان سلوكه ، وفقاً لشعوره بصلة بين روحه وبين روح خفية ، يعترف لها بالسلطان عليه وعلى سائر العالم ، ويطيب له أن يشعر باتصاله بها »[٢] .

ويقول جويوه ، في كتاب (لا دينية المستقبل) : « الديانة هي تصور المجموعة العالمية بصورة الجماعة الإنسانية . والشعور الديني هو الشعور بتبعيتنا لمشيئات أخرى يركزها الإنسان البدائي في الكون »[٣] .

ويقول ميشيل مايير ، في كتاب (تعاليم خلقية ودينية) : « الدين هو جملة العقائد والوصايا التي يجب أن توجهنا في سلوكنا مع الله ، ومع الناس ، وفي حق أنفسنا »[٤] .

ويقول سلفان بيريسيه ، في كتاب (العلم والديانات) : « الدين هو الجانب المثالي في الحياة الإنسانية »[٥] .

ويقول سالومون ريناك ، في (التاريخ العام للديانات) : « الدين هو مجموعة التورعات التي تقف حاجزاً أمام الحرية المطلقة لتصرفاتنا »[٦] .

---

(١) La religion est un acte d'adoration ; et l'adoration est à la fois un acte intellectuel par lequel l'homme reconnait une puissance supérieure, et un acte d'amour par lequel il s'adresse à sa bonté (Emile Burnouf, Science des Religions, ch. XII).

(٢) La religion est la détermination de la vie humaine par le sentiment d'un lien unissant l'esprit humain à un esprit mystérieux, dont il reconnait la domination sur le monde et sur lui-même, et auquel il aime à se sentir uni. (Réville, Prolégomène à l'histoire des Religions).

(٣) La religion est un sociomorphisme universel. Le sentiment religieux est le sentiment de dépendance par rapport à des volontés que l'homme primitif place dans l'univers. (Guyau, Irreligion de l'avenir, P. 1-3).

(٤) La religion, c'est l'ensemble des croyances et des préceptes qui doivent nous guider dans notre conduite envers Dieu, envers notre prochain et envers nous-mêmes (Michel Mayer, Instructions Morales et Religieuses, 1ère leçon).

(٥) La religion, ...«c'est la part de l'idéal dans la vie humaine» (Sylvain Périssé, Science et Religions, ch. 1).

(٦) La religion : « Un ensemble de scrupules qui font obstacle au libre exercice de nos facultés» (Salomon Reinach, Orpheus ; Hist. géné. des Rel.: p. 4).

ويقول إميل دوركايم ، فى (الصور الأولية للحيـاة الدينية) : « الدين مجموعة متساندة من الاعتقادات والأعمـال المتعلقة بالأشياء المقدسة (أى المعزولة المحرمة) — اعتقادات وأعمال تضم أتباعها فى وحدة معنوية تسمى الملة »[١] .

* * *

من هـذا العرض يتبين أن حقيقـة الدين لا تكفى فى تحديدها فكرة الاعتقاد بإطلاق أو فكرة الخضوع من حيث هى ، وأنه لا بد من إضافة قيد أو قيود أخرى تحددها بإبراز عناصرها الجوهرية . وتلك هى المحاولة التى بذلها الباحثون حين قدموا لنا مختلف التعريفات التى أوردنا الآن جانباً منها .

غير أنه ليس من العسير على من يستعرض هذه التعاريف — الإسلامى منها وغير الإسلامى — أن يلاحظ أن الجمهرة الغالبة منها قد جاوزت الحد فى التحديد ، حتى حصرت مسمى الدين فى نطاق الأديان الصحيحة ، المستندة إلى الوحى السماوى ؛ وهى التى تتخذ معبوداً واحداً ، هو الخالق المهيمن على كل شىء . فالديانة الطبيعية المستندة إلى محض العقل ، والديانات الخرافية التى هى وليدة الخيالات والأوهام ، وكل ديانة تقوم هى أو جانب منها على عبادة التماثيل ، أو عبادة الحيوان ، أو النبات ، أو الكواكب ، أو الجن ، أو الملائكة . . . الخ . تخرج بمقتضى هـذه التعاريف عن أن تكون ديناً ؛ مع أن القرآن قد سماها كذلك حيث يقول : « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً » ، ويقول : « لكم دينكم ولى دين » .

ولقد رأينا كيف وصل الأمر ببعض الباحثين فى تحديد موضوع الدين إلى تصويره بأرقى صورة عرفتها الفلسفة ، وأبعد صورة عن الخطور

---

(١) La religion est un système solidaire des croyances et des pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites — croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent (Durkheim, Formes Elémentaires de la Vie Religieuse, p. 65).

ببال العامة من المتدينين ، أعنى تلك الفكرة التى عبر عنها روبرت سبنسر بقوله إن العنصر الأصيل فى الدين هو الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية والمكانية . فهذه اللانهائية إن صح أنها عقيدة كبار الفلاسفة والعلماء، لا تنطبق بحال على عقيدة المشبهين ولا المجسمين ولا القائلين بأن ربهم فى السماء . ونحن هنا لا نطلب تحديد الدين الصحيح فحسب ، بل الدين من حيث هو ، فى مختلف صوره ومظاهره .

ثم رأينا كيف أن « ماكس ميلر » كان أشد تضييقاً لهذه الدائرة ، حين قال إن الدين هو « محاولة تصور ما لا يمكن تصوره » فهذه العبارة لا تنطبق فى حرفيتها إلا على نوع من الأديان يفصل بين العقيدة والعقل فصلا تاماً ، ويفرض على معتنقيه أن يؤمنوا بما لا تقبله عقولهم ، ولا تتصوره[1] أذهانهم .

هذا الغلو فى طرف التضييق لدائرة المحدود ، يقابله — كما رأينا — غلو فى الطرف الآخر ، يمثله فريق من علماء الاجتماع وعلماء الآثار (أمثال إميل دوركايم ، وسالومون ريناك) . فهؤلاء لا يكتفون بحذف فكرة « الإله ، الخالق ، اللانهائى ، الذى لا يحيط به التصور » من التعريف الجامع للأديان ، بل يذهبون إلى وجوب إبعاد أصل فكرة الألوهية بكل معانيها من هذا التعريف ، محتجين بأن فى الشرق أدياناً ، مثل البوذية ، والجاينية ، والكونفوشيوسية ، تقوم على أساس أخلاقى بحت ، خال من تأليه كائن ما ، وأن الذين يؤلهون « بوذا » و « جينا » إنما هم مبتدعون ، خارجون عن أصول دينهم الحقيقى القديم .

فلننظر فى قيمة هذا النقل ، ومغزى هذه الحجة !

---

(١) إذا كان مقصود الفيلسوف من التصور هو أن يرتسم فى الذهن صورة خيالية جسمية للاله ، وليس مجرد الفهم والإدراك العقلى ، يكون هذا التعريف كسابقه فى أنه ينطبق على الأديان العليا المثالية ، ولا يرد عليه اعتراضنا الأخير .

هل يعني هؤلاء الباحثون أن الأديان الصينية المذكورة مجردة من كل فكرة نظرية اعتقادية ؟

إن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليست هناك جماعة إنسانية ، بله أمة كبيرة ، ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره ، وفي تعليل ظواهر الكون وأحداثه ، ودون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيناً ، حقاً أو باطلا ، يقيناً أو ظناً ، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها ، والمآل الذي تصير إليه الكائنات بعد تحولها . وهذه الأديان الثلاثة المشار إليها لم تشذ عن هذه القاعدة قط ؛ فهي ، من جهة مصدر الحوادث ، لا تنكر وجود الآلهة الهندية المسماة « أندرا » و « أجنى » و « ڤارونا » ... الخ ؛ ومن جهة مصير الإنسان ، لم تنس تلك النظرية الهندية القديمة في الحياة وآلامها ، وفي أن التعلق بملاذها ومتعها هو السبب في عودة الحياة إلى الجسم في صورة ما ، بعد الموت ، فلا ينتقل الإنسان بذلك من ألم إلا إلى ألم ، وأنه لا سبيل إلى الراحة التامة إلا بالزهد التام في الحياة . فيموت الإنسان بلا رجعة ، فلا يعود إلى آلام الحياة كرة أخرى .

نعم قد يشكل علينا أن مؤرخي البوذية يقولون إن الآلهة الهندية ، التي سرى الاعتقاد بها إلى البوذية القديمة ، لم يكن لها في نظر البوذيين سلطان إلا على العالم المادي ، الذي يريد البوذي أن يتخلص منه ، فهو لذلك لا يعبدها ولا يرجو خيرها ، بل يريد أن يهرب من سلطانها بالموت الأبدي ؛ ثم هو لا يعتمد عليها في شؤونه الأدبية ، بل يعتمد على مجهوده العقلي والخلقي فحسب . ووجه الإشكال أننا سواء أقلنا إن البوذية القديمة لا تعرف آلهة البتة ، أم قلنا إنها تعترف بآلهة لا تعبد ، فالنتيجة واحدة : وهي أن تكون هناك ديانات خالية من فكرة العبادة ، وذلك إما لخلوها من كل عنصر نظري اعتقادي في مصدر الكائنات ، وإما لأنها مركبة تركيب ضم لا امتزاج فيه ، من عنصرين متدابرين لا يلوي بعضهما على بعض ،

بحيث يكون شطرها النظرى مثبتاً لقوى عظيمة ذات سلطان على الوجود ولكنها لا شأن لها بأعمالنا ، وشطرها العملى مبيناً لطريق السلوك الذى يخلص النفس من آلام الحياة ، من غير توجه إلى تلك القوى .

لكن المسألة إنما هى فى صحة تسمية أمثال هذه المذاهب أدياناً .

ونحن لا نرى مانعاً من أن يصطلح مصطلح على هذه التسمية ، ولكنه يكون اصطلاحاً نابياً عن معهود الناس ، مجافياً لذوق اللغات ، ولا سيما لغتنا العربية التى لا تفهم من اسم الدين إلا اعتقاداً بشىء يدين له المرء ، أى يخضع له ويتوجه إليه بالرغبة والرهبة والتقديس . بل إننا لا نبالغ إذا قلنا إن كل مذهب يخلو من هذه الدينونة هو أحق باسم « الفلسفة الجافة » منه باسم آخر . وأكبر الظن عندنا أن الديانات المذكورة (البوذية والكونفوشيوسية ونحوهما) ما استحقت أن تدرج فى جدول الأديان إلا منذ دخلتها فكرة التأليه ، أو على اعتبار أنها كانت كذلك أبداً .

وبالجملة فنحن لا نوافق على حذف مبدأ الألوهية من تعريف الأديان . بل نذهب إلى القول مع الفيلسوف الألمانى (إرنست شلاير ماخر) بأن قوام حقيقة الدين هو ذلك الشعور بالحاجة والتبعية المطلقة لقوة قاهرة . فلا ريب أن هذا الشعور ركن أصيل لابد منه فى تحقق ماهية الدين من حيث هو .

ولكنه مع ذلك لا يحتوى كل العناصر التى يتألف منها هذا المفهوم ؛ إذ لو كان كل شعور بالخضوع الكلى والتبعية المطلقة لقوة قاهرة أياً كانت ، وأياً كان لون الخضوع لها ، يسمى ديناً ، لكان أحق الضرورات بهذا الاسم حاجتنا إلى التنفس والغذاء ، واستسلامنا التام لقوانين الثقل والجاذبية وسائر العوامل الكونية ؛ ولا قائل بذلك .

يجب إذاً أن نتابع البحث ، لمعرفة الفوارق والمميزات التى تجعلنا نسمى نوعاً من الخضوع ديناً ، ولا نسمى نوعاً آخر منه بهذا الاسم .

وإن التحليل الدقيق لنفسية المتدين يكشف لنا نوعين من هذه الفوارق والمميزات .

(أحدهما) فى صفات الشيء الذى يقدسه المتدين ويخضع له .

(والثانى) فى طبيعة هذا الخضوع .

فهلم بنا ندرس هذين النوعين :

* * *

أول ما يواجهنا من الفروق بين الخضوع الدينى والخضوع اللادينى يتمثل فى مجموعة الصفات التى يحدد بها المتدين موضوع خضوعه ومناط تقديسه الدينى ، ويميزه بها عن سائر الأشياء التى يعظمها ويخضع لسلطانها .

كلنا نقدس معنى الشرف ، والعرض ، والحرية ، والكرامة ، وما إلى ذلك من المعانى الانسانية النبيلة ؛ وكلنا نشعر بالخضوع والطاعة القهرية لقوانين الكون وسننه الثابتة التى لا نستطيع أن ننقضها أو نبدلها . لكن الشيء الذى يقدسه المتدين ليس من جنس تلك المعانى العقلية المجردة ، وليس من قبيل هذه التصورات الشائعة المبهمة ؛ ذلك أن المتدين يهدف بتقديسه إلى حقيقة خارجة عن نطاق الأذهان ؛ وإن كانت تعبر عنها الأذهان فإنها فى هذا التعبير تشير إلى ذات مستقلة ، قائمة بنفسها ، ليست مجرد عرض من الأعراض أو لقب من الألقاب . هكذا ينفصل منذ البداية موضوع العقيدة الدينية عن هذا الضرب من المعانى المقدسة ، من حيث إن الصلة بين المقدِّس والمقدَّس عند المتدينين هى قبل كل شيء صلة بين ذات وذات ، لا بين ذات وفكرة مجردة أو تجريدية كما فى الأمثلة التى أسلفناها .

ثم إن هذا التقديس الدينى ليس تقديساً لذات أياً كانت ، وإنما هو تقديس لذات لها صفات خاصة ؛ وأهم مميزاتها أنها ليست مما يقع عليه حس المتدين ، ولا مما يدخل فى دائرة مشاهداته ، وإنما هى شيء غيبى لا يدركه إلا بعقله ووجدانه . فالفاصل الثانى الذى تتميز به العقيدة الدينية بمختلف أنواعها هو أن لها خاصة الإيمان بالغيب ، أى بما وراء الطبيعة .

ثم إن هذا الغيب الذى تؤمن الأديان بوجوده من وراء الطبيعة ليس من جنس هذه الطبيعة المادية المنفعلة ، بل هو شيء ذو قوة فعالة مؤثرة ، وله أسلوب فى تصرفاته مباين للطرائق التى تؤثر بها المادة فيما حولها ؛ إذ أن هذه المواد يصدر عنها أثرها دون شعور منها ، ولا اختيار لها فى صدوره . أما القوة التى يخضع لها المتدين فإنه يفهمها على أنها قوة عاقلة تقصد ما تفعل ، وتتصرف بمحض إرادتها ومشيئتها .

وأخيراً فإن هذه القوة العاقلة المدبرة فى نظر المتدينين ليست قوة منطوية على نفسها ، منعزلة عنه وعن العالم ، بل يرى أن لها اتصالا معنوياً به وبالناس ، تسمع نجواهم ، وتصغى لشكواهم ، وتعنى بآلامهم وآمالهم ، وتستطيع إن شاءت أن تكشف عنهم ما يدعونها إليه .

من جملة هذه المعانى يتحدد على وجه الإجمال المعنى الذى يتعلق به الاعتقاد والتقديس فى جميع الديانات . ولتلخيص هذه الاعتبارات فى لقب واحد نقول إن التقديس الدينى « تأليه » وعبادة ، وإن موضوعه « إله » معبود .

ولعلك قد يشكل عليك من مقالتنا هذه أننا جعلنا مناط الاعتقاد والتأليه فى جميع الأديان ذاتاً غيبية لا تراها العيون ، كأن لم يكن من الأقوام من عبد الأحجار والأشجار والأنهار ، والطير والحيوان والإنسان .

فاعلم أن كلمات الباحثين فى نفسيات المتدينين وعقلياتهم قد تطابقت على أنه ليس هناك دين أياً كانت منزلته من الضلال والخرافة ، وقف عند ظاهر الحس ، واتخذ المادة المشاهدة معبودة لذاتها ، وأنه ليس أحد من عباد الأصنام والأوثان كان هدف عبادته فى الحقيقة هياكلها الملموسة ، ولا رأى فى مادتها من العظمة الذاتية ما يستوجب لها منه هذا التبجيل والتكريم . وكل أمرهم هو أنهم كانوا يزعمون هذه الأشياء مهبطاً لقوة غيبية ، أو رمزاً لسر غامض ، يستوجب منهم هذا التقديس البليغ . فهى فى نظرهم أشبه شيء بالتمائم والتعويذات التى يتفاءل أو يتبرك بها ، أو يستدفع بها شيء من

الحسد أو السحر ، لا على أن لها خاصية ثابتة كامنة فيها كون النار فى الرماد ، أو أن لها قوة طبيعية كقوة المغناطيس ، بل على أن وراءها أو حولها روحاً [١] عاقلا ، مدبراً ، مستقل الإرادة ، يستطيع أن يغير بمشيئته سير الأمور ومجرى العادات ، فيعطى ويمنع ، ويضر وينفع ، من حيث لا ينتظر الناس ذلك فى العادة ، وأن تلك المواد المشاهدة ما هى فى اعتقادهم

---

(١) من الأمثلة التى توضح لنا عموم هذه الفكرة ، أعنى فكرة الروح والغيب ، وسريانها حتى فى الديانات الوثنية الهمجية ، قصة ذلك المعبود البشرى الذى يقدسه الزنوج فى جبال النوبة ، والذى يروى لنا عزام باشا أنه جالسه فى إحدى رحلاته فى جنوب كردفان ؛ فإن قومه يزعمون فيه قوة عجيبة على علم الغيب وفعل الخوارق ، فيسألونه أن يدفع عنهم البلاء والمرض ، وأن يشير عليهم بالوقت المناسب للصيد والحرب ، ويلتمسون منه أن يأتيهم بالمطر لزرعهم وسائمتهم . وهم من أجل ذلك يقدمون له القرابين والهدايا ، ويجتمعون فى حضرته رجالا ونساء ، فيرقصون ويطربون طلباً لرضاه . فإن أبي تحقيق مطالبهم فى أول الأمر ، بالغوا فى دعائه واسترضائه . . . حتى إذا يئسوا منه سجنوه ، بل ربما قتلوه ، وأقاموا غيره مقامه ممن له هذه الخصائص الخارقة (انظر الرسالة الخالدة لعبد الرحمن عزام باشا ص ٦ و ٧) . فهم إذاً لا يعبدون فيه هـذا الشخص الشاهد الذين يتحكمون هم فيه بالسجن أو التعذيب أو القتل ؛ وإنما يتوجهون فيه إلى ذلك السر المجهول .

ويمضى المؤلف فيقول إنه لم يستطع أن يتبين : « أهو فى نظرهم إله كامل ، أم هو كأصنام الجاهلية ، يعبدونه زلفى لمن هو أعظم منه فى نظرهم ؟ » . أما نحن فنرجح أنهم إنما يكبرون فيه علم الأسرار والقدرة على قضاء الحاجات إلى حد محدود ؛ كما يعتقد العوام من أهل الأديان فى الأولياء والقديسين . ولا يمنع ذلك من اعتقادهم فى الإله الأعظم ، كما هو الحال فى سائر الديانات الوثنية المعروفة للباحثين ، وكما يدل عليه موقف هؤلاء النوبيين أنفسهم من معبودهم ؛ فهم لا يسألونه أن يحول الجبال ذهباً ، أو يجعل البحار لبناً وعسلا ، أو يغير سير الأفلاك ، أو يرزقهم الخلود فى الدنيا ؛ فضلا عن أن يظنوا أنه خلق نفسه ، أو خلق السموات والأرض ، أو أنه هو يمسك نظامهما ؛ وإنما يلتمسون منه حظوظاً ممكنة قد سبق لهم العهد بوقوع أمثالها ، ويريدون بالتقرب إليه الانتفاع بما عنده من العلم والقدرة الروحية فى إصلاح معاشهم ؛ كما يتوسل المريض إلى الطبيب بأنواع العطاء والإكرام . ومع ذلك فإن إصرارهم على رفضها بعد إغداق العطاء عليه ، وبعد مطالبته بألوان الوعيد والتهديد ، هو بأن يكون فى نظرهم دليلا على جهله وعجزه ، أحرى منه دليلا على خبثه وبخله . فهذا الفشل والإخفاق من المعبودين ، وهذا اليأس من العابدين ، يلجىء الناس بفطرتهم إلى الاعتراف بقوة علوية ، يتقاصر دونها علم العالمين وقدرة القادرين ، وإن التجئوا أحياناً إلى القوى الدنيا ، التماساً لحاجة العاجلة من حيث يظنون الحصول عليها .

إلا مظهر ومطلع يطل منه هذا الروح الخفى ، ويبارك من يتمسح بتلك الهياكل التى اتخذها له مظهراً ومزاراً .

يلزمنا إذاً أن نضم عنصراً رباعياً إلى التعريف : فنقول إن القوة التى يقدسها المتدين ليست فكرة مجردة ، وصورة عقلية خالصة ، بل هى حقيقة خارجية ؛ ونقول إن هذه الحقيقة ليست مادة يقع عليها الحس ، بل هى سر غيبى لا تدركه الأبصار ؛ ونقول إن هذه القوة الغيبية قوة عاقلة تتصرف بالإرادة ، لا بالضرورة كالمغناطيس والكهرباء ؛ ونقول أخيراً إن لهذه القوة عناية مستمرة بشؤون العالم الذى تدبره ، وإن لها تجاوباً نفسياً مع نفوسه .

وهكذا نقرر مع العلامة (تايلور) أن الدين يتضمن دائماً « الإيمان بكائنات روحية » لكن على شريطة أن نأخذ كلمة الروح هنا بأوسع معانيها فلا نحدد طبيعتها ، ولا مدى سلطانها ، ولا طريقة تصرفها ، بل ندعها تتسع التصورات المختلفة فى ما هية تلك القوة ؛ ونكتفى بأن نقول على الجملة إنها قوة خفية ، شاعرة ، مدبرة ، وإن أفعالها تصدر عنها بمحض إرادتها ، وإنها تستمع لمن يدعوها ولها مطلق الحرية فى قبول مطالبه أو رفضها .

هذا العنصر الرباعى : — عنصر الذات ، الغيبية ، الروحية ، المتصلة معنوياً بعابديها — هو الحد الموضوعى الرئيسى الذى يفصل بين وجهتى النظر الدينية واللادينية .

فبينما النظرة المنطقية أو النفسية تنحصر فى حظيرة العقل أو النفس ، باحثة عما فيهما من المعانى والأحوال . ولا يعنيها دراسة ما خلف هذه الحدود ؛ والنظرة الطبيعية تبرز إلى الوجود الخارجى ولكنها لا تعالج إلا ما يقع عليه الحس والمشاهدة بالفعل ، أو ما هو من نوع[1] هذه

---

(١) إياك أن تظن إذاً أن خضوع علماء المادة لقوة القانون الطبيعى العام يعد منهم خضوعاً لسر باطن أو لمعنى معقول ؛ فالواقع أنهم إذا جاوزوا المشاهد المحسوس ، لم يفكروا =

المحسات المشاهدات ، ولا تنفك عن هذه القيود ، تنفذ النظرة الدينية فترمى من وراء ذلك كله إلى حقيقة أخرى لا تلمس فى داخل النفس ولا فى خارجها المادى ، وإنما هى ذات غيبية وراء الطبيعة ، بل فوق الطبيعة . . . فشأن المتدين أنه يطلب وراء كل حس معنى ، ويلتمس تحت كل ظاهر باطناً ، ويضع فى مبدأ كل فعل فاعلا ؛ معتقداً أنه لا يقع فى الكون شيء من دقيق الحوادث وجليلها إلا وللإله (أو لبعض الآلهة) فيه قضاء وتدبير . نعم إن الفلسفة الروحية تشارك النظرة الدينية فى هذا الإيمان بما وراء الطبيعة من قوة أو قوى فاعلة عاقلة ؛ ولكنها تفارقها بأنها منقطعة الصلة الأدبية بهذه القوة : فليس بين الفيلسوف وبينها ارتباط بحقوق أو واجبات ، وليس بينهما مناجاة تتبادل فيها المطالب والرغبات . أما المتدين فإنه يؤمن بهذه الصلة إلى حد أنه يجعلها جزءاً حيوياً من كيانه النفسى ؛ ولذلك تراه كلما حزبته حاجاته ، وتعسرت عليه رغباته ، تطلع إلى روح أشد قوة ، يلتمس منها تلك الحاجات والرغبات .

على أنه ليس كل إيمان بقوة غيبية روحية ، ولا كل توجه إلى تلك القوة ، يدخل صاحبه فى جماعة المتدينين ؛ فإن موقف العالم الروحانى فى مناجاته للأرواح ، ليس أحق باسم التدين من موقف أخيه العالم الطبيعى لدى الأشباح ، وإن كان قد يشتبه الأمر بينه وبين موقف المتدين فى عبادته ، من حيث يتصل كل منهما بقوة خفية ، يستلهمها ويلتمس عونها ، إلا أنه ، على الرغم من الاشتراك فى جنس هذه الصلة ، تختلف الحقيقتان اختلافاً كبيراً ، حتى إن طرفى النسبة فى الأوضاع غير الدينية قد يبدوان متعكسين

= إلا فيما هو من جنس المشاهد المحسوس . وليس القانون العلمى فى نظرهم إلا تلك العبارة الجامعة التى تلخص جملة من التجارب المتكررة فى حوادث مشاهدة يرتبط بعضها ببعض على نسق ثابت . فهم دائماً فى استسلام للأمر الواقع الذى لا يفقهون تعليله ، ولا يعنيهم معرفة سببه الأول . أما النظرة الدينية فإنها ، حتى عند ما يشوبها الخطأ وتميل إلى الخرافة ، تهدف إلى أفق أوسع وأعمق ، فتجعل صاحبها يخضع تعقلها لمبدأ الأمر ومبدئه ، ومصرفه ومدبره ، على أى صورة أمكنه أن يتصور ذلك المبدأ .

تمام الإنعكاس بالنسبة لها فى الأوضاع الدينية ، ذلك أن القوى السرية التى يدعوها الساحر[1] أو الكاهن أو مناجى الأرواح لا تقع صورتها فى

---

(١) السحر صناعة يقصد منها إحداث الخوارق بطرق خفية . وهو فن يتشعب إلى شعب كثيرة ، فهو كما يختلف من حيث قيمة أهدافه (فمنها الخيرة ؛ كشفاء المرضى ومعرفة السارق ؛ أو الشريرة كجلب الأمراض وإيقاع العداوة بين الأزواج والأصحاب) يختلف كذلك من حيث مناهجه ووسائله . فمنه ما يعتمد أسباباً طبيعية وهو المسمى بالسحر الأبيض « magie blanche » ومنه ما يستدعى وسائل روحانية ، وشيطانية على الأخص ، وهو المعروف بالسحر الأسود « magie noire » .

وحديثنا هنا إنما هو عن هذا القسم الذى يقوم على الاستعانة بالأرواح ودعائها لتحقيق مآرب الساحر ؛ لأنه هو الذى ينصرف إليه اسم السحر عند إطلاقه ؛ وهو الذى قد يشتبه جلسة بالأعمال الدينية .

وذلك بخلاف القسم الأول ، الذى يعتمد الوسائل المادية ؛ فإنه لا التباس فى أمره ، على الرغم من كثرة أنواعه واختلافها : (فمنه نوع) يقوم على المهارة وخفة اليد وهو المسمى بالشعبذة أو الشعوذة . (ونوع) ينتفع بالخصائص الطبيعية والكيميائية للأشياء ؛ وهذا هو سحر علماء الصيدلة ونحوهم . (ونوع) يعتمد على حساب سير الشمس والقمر ومواقع النجوم ، وما يظن من الارتباط بينها وبين حوادث الكون ؛ وهو المسمى بالتنجيم . (ونوع) يبنى على الاعتقاد بأن الأشياء والناس يوجد فيها — بصورة جلية فى البعض وخفية فى البعض الآخر — خاصية يسميها الميلانيزيون mana ويسميها بعض القبائل manitout وبعضها بأسماء أخرى ؛ وهى تلك القوة التى يمكن ترجمتها بكلمة المنة بضم الميم ، أو بكلمة اليمن بضم الياء ، أو الموهبة ، أو الحظ ، أو البركة ؛ وبالجملة السر الذى من ناله فقد واتاه التوفيق فى مقاصده من الرزق والنصر والقوة والنفوذ إلى غير ذلك . والجهلاء حين يلتمسون هذه القوة فى أبرز مظانها يعتمدون فى الغالب على أول تجربة أو مصادفة يقترن فيها الحظ بوضع معين ، أو بالحضور فى مجلس شخص معين ، أو باقتناء شىء معين من الجماد أو النبات أو الحيوان ؛ فينسبون السر فى النجح إلى ذلك الشخص أو الشىء . ومن لم تتم له التجربة بنفسه فمن السهل أن يسرى إليه الاعتقاد ، بحسن الظن والتصديق لتجارب غيره من معاصريه أو من أسلافه . ومن البين أن القوة المذكورة مباينة للقوة التى هى موضوع الأديان لأنها ليست قوة مستقلة متشخصة ، بل منبثة فى الكون ، ولأنها ليست قوة عاقلة ؛ بل قوة مادية أى سارية فى المواد كامنة فيها ، غير مسيطرة ولا مستعلية عليها ؛ فليست روحاً ، فضلا عن أن تكون إلهاً . (ونوع) يستخدم التشابه الصورى ، أو الجزئى ، أو غير ذلك من الملابسات ، فى نقل الأثر — الذى يحدثه الفاعل فى صورة الشخص أو فى قطعة منفصلة من شعره أو من ثيابه — إلى جسم صاحب الصورة أو صاحب الشعر أو المنديل مثلا . وقد كان القدماء يسمون هذه الخاصية بالتجاذب الشبهى بين الأشياء sympathie . ولقد ظهرت فى أوروبا الآن نظرية طبية أقيمت =

أخيلتهم على أنها شىء يعلوهم فيتطاولون اليه ، بل على أنها قرن ينازلونه ، أو قرين يخادنونه ؛ وقد يرون لأنفسهم من العلو والسلطان على تلك القوى بوسائلهم الخاصة ما يستطيعون به أن يقتصوها ويخضعوها لأوامرهم ، ويسخروها لرغباتهم ، كما يسخر الكيميائى عناصر الطبيعة المادية لمآربه . أما العابد فإنه يقف من معبوده موقف الخاضع المتواضع ، الساعى فى رضى سيده ، المشفق من غضبه وسخطه .

فالفاصل الأخير ، الذى يتم به تصوير القوة التى يؤمن بها المتدين ، أنها قوة علوية سبحانية ، قاهرة غير مقهورة ، يخضع هو لها ، ولا تخضع هى له .

وإن شئنا أن نضرب مثالا حسياً لهذه الأهداف المختلفة ، قلنا إن قبلة العالم المادى تحت أقدامه ، لأن القوى التى هو منها بسبيل قوى عمياء صماء ، يحس بها ولا تحس به ، وإذا دعاها لا تستجيب له . وقبلة العالم الروحى هى من وجه ما فى مستوى أفقه ؛ لأنها وإن كانت أقدر منه على التصرف ، إلا أنها قوى حية عاقلة مثله ؛ ولكنها من وجه آخر هى دونه ؛ لأنها تحت يده ، متصرفة بأمره ، منقادة إلى تعاويذه وطلاسمه . أما المؤمن فإنه يهدف

= على تجارب عدة ، استنبطوا منها أن كل شخص له إشعاع كهربائى خاص ، يوجد نموذج منه فى كل ما يتصل به ، حتى فى صورته الشمسية أو البطاقة التى عليها اسمه ، وأن لكل عقّار من العقاقير أشعة خاصة كذلك ، وأن الدواء الناجع هو الذى يتحقق فيه التناسب والتوافق بين إشعاع الجسم المريض وإشعاع المادة التى سيعالج بها . ورأيت هناك أطباء يعالجون مرضاهم بهذا الأسلوب ، الذى لا يزال فى دور التجربة ؛ ويسمونه radiesthésie أو الحساسية بالإشعاع . فهذه الأنواع كلها تمتاز بخلوها عن فكرة الروح ؛ فلا مجال لالتباسها بالأوضاع الدينية .

أما القسم الروحى فالفرق الرئيسى فى نظرنا بينه وبين الديانات أن الاستعانة بالروح فيه استعانة استخدام وتسخير ، لا استعانة عبودية وتمجيد وتقديس . هذا وقد ذكر دوركايم ومتابعوه فروقاً أخرى ، فقالوا إن وجه الانفصال بين الحقيقتين هو أن الأصل فى الشعائر الدينية أن تؤدى فى جماعة ؛ وأن الفكرة الدينية تؤلف بين معتنقيها فى وحدة معنوية . ولا كذلك السحر ، الذى هو عمل فردى سرى ، فضلا عن أنه فى الغالب ينتهك حرمة المقدسات الدينية أو يعكس أوضاعها . وتلك كما ترى فروق ثانوية ؛ وهى بعد لا تأخذ صفة العموم ، لا طرداً ولا عكساً .

إلى أعلى من ذلك كله ؛ لأنه يتجه إلى القوة العليا باطلاق . فالكل ينكسون أبصارهم إلى الأرض ، والمؤمن يرفع رأسه إلى السماء .

* * *

هذه العناصر الخمسة التى يتألف منها (موضوع) العقيدة الدينية ، ينبغى أن يضم إليها عنصر (ذاتى ، نفسى) يتميز به نوع الخضوع الذى يتصف به المتدين بإزاء موضوع عقيدته .

وإليك البيان :

الناظر إلى العالم العلوى فى جملته يراه مسخراً تحت سلطان القدر ، فى أوضاعه ، وأحجامه ، وحركاته ، وطبائعه : كل شىء فيه له قدر لا يعدوه ، وطور لا يتجاوزه ... والناظر فى عالمنا الأرضى كذلك يجده مقيداً بنسب معينة من البعد عن الشمس وعن الكواكب ، وبمقادير معينة من الضوء والحرارة والضغط الجوى وغيرها ... والناظر إلى هذه الكائنات الحية التى على ظهر الأرض يراها كلها خاضعة لقانون الشيخوخة والهرم ، وأخيراً لظاهرة الموت[1] ... تلك كلها ضروب من الخضوع الطبيعى ، منها ما هو

---

(١) لقد بلغ تقدم العلوم الطبيعية والتجارب الطبية فى عصرنا هذا مبلغاً بهر الناس ، حتى جعل بعضهم يتساءل : أليس من الممكن أن يجىء يوم يستطيع فيه العلم أن يكفل للناس الخلود ، ويمحو من بينهم ظاهرة الموت ؟

ولم يكن بدعاً من الأمر أن يداعب الإنسان هذه الأمنية ، وأن يترجم بها غريزة طلب البقاء المتأصلة فى نفسه ، والتى يدل عمقها فى النفوس البشرية على أنها للبقاء خلقت ؛ غير أن هذا الإنسان يضل طريق الصواب حين يلتمس تحقيق أمنيته من صنم ينحته فى خياله ثم يسميه باسم العلم ، والعلم برىء من نسبته إليه ؛ لأنه أعلم بضعفه وعجزه من هؤلاء المخدوعين فيه .

ولكن هب الطب قد توصل يوماً ما إلى امداد الناس بالغدد والهرمونات وسائر الأجهزة والوسائل التى تهيىء لبنيتهم صلاحية العمل المتواصل إلى غير نهاية ؛ فكم يتقدم الناس بهذه المرحلة الجديدة فى سبيل الخلود ؟ إن كل ما سوف يقدمه لهم العلم يومئذ هو منع فصيلة واحدة من أسباب الموت هى أندرها وقوعاً ، وهى الأسباب (الفيسيولوجية) أعنى أعراض الشيخوخة التى هى نتيجة إنهاك الآلات العضوية واحدة لاكلها . أما الأسباب الأخرى التى لا عداد لها ، والتى تحفز جيوشها فى داخل الجسم وخارجه ، وتتربص أخطارها للحياة فى الحضر والسفر ، =

آلى لا شعورى ، ومنها ما هو شعورى اضطرارى ، كمثل الذى يتردى من نافذة علوية ، فهو حين يهوى فى الفضاء لا يسعه إلا الاستسلام لهذه الحركة القسرية راغماً مكرهاً . أما المتدين فخضوعه شعورى اختيارى معاً ، وهو حين يخشع لمعبوده ويسجد لعظمته يفعل ذلك عن طواعية لا عن كراهية ؛ لأنه يقوم فى ذلك بحركة نفسية من التمجيد والتقديس تأبى طبيعتها أن تؤخذ قهراً ، وإنما تعطى وتمنح لمن يستحقها متى اقتنعت النفس بهذا الاستحقاق. نعم إن هناك نوعاً من الإكراه (وهو الإكراه غير المباشر ، كالتهديد بالعقاب) يمكن أن يفضى إلى مظهر من مظاهر التعظيم وصورة من صوره المادية ، ولكنه لا يمكن أن يتولد عنه حقيقة التعظيم ولا صورته القلبية .

فهذا وجه ينفصل به خضوع العبادة عن خضوع العبودية العامة . « ولله يسجد من فى السموات والأرض طوعاً ، وكرهاً » .

ووجه آخر : وهو أن خضوع المتدين لمعبوده وإن كان خضوعاً كلياً لقوة قاهرة كما يقولون ، ليس هو ذلك الخضوع الذى يخلق اليأس ، ويكبت النفس . ويغل من الجهد ، ويحد مجال العمل ، ويسد باب الأمل ؛

= فى اليقظة والنوم ، فى الحركة والسكون ، فى العمد والخطأ ، فيما يرى وما لا يرى ، فى عناصر الطبيعة العليا والدنيا ، فيما يجل عن الوصف وما يدق على التحليل ... فإن السيطرة عليها تفترض الإحاطة بالحوادث الكونية والإنسانية التى ستقع فى لحظة ما ، قبل وقوعها ، واليقظة لها حين وقوعها ، والعلم بما ستسلكه فى مراحل تطورها ، بعد وقوعها ، والقدرة على الوقاية منها من قبل ، وعلى رفعها أو محو أثرها من بعد ... وإذ لا سبيل إلى منع حادث إلا بمنع أسبابه ، كانت الإحاطة الكاملة بهذه الحلقات القريبة من الأحداث لا تغنى دون الإحاطة بمقدماتها ، ومقدمات مقدماتها ، صاعداً إلى بدء الحياة ، بل إلى نشأة المادة ، حتى يجتث الداء من أصوله ، وحتى لا يقف فى مرحلة ما أمام أمر واقع لا يستطيع له تحويلا ، ولا يجد عنه مصرفاً ... أفلا ترى مبلغ الخلف والإحالة والتناقض الذى يفضى إليه هذا الافتراض العريض ؛ وهو أن هذا الإنسان ابن الأمس يلزم أن يكون قد كان قبل أن يكون ، وأنه قد شهد خلق السموات والأرض وخلق نفسه ؛ وأن هذا الإنسان المحدود القوى والملكات ليس محدود القوى والملكات ، بل أحاط بكل شىء قدرة ، وأحصى كل شىء علماً ؟ أليس مآل هذا أن يفرض الإنسان كائناً آخر غير هذا الإنسان الذى نعرفه ؟ ... إن الذى يملك مفتاح البقاء هو واهب الحياة ، لا من وهبت له الحياة وهو لا يدرى كيف ؟ ولا متى ؟ ولا إلى متى ...؟ .

بل هو شعور يوقفه على القلب بما يفتحه أمامه من آفاق الإمكان ، هو شعور يضيع عن النفس الأثقال ، ويحطم ما حولها من الأغلال ، وتكاد لا تعثر فى لغته على كلمة « المحال » . فإذا اشتدت الأزمات ، وضاقت الحلقات ، أمام المتدين ، تراءى له من خلالها أبواب ومخارج ليس دون انفراجها إلا أن يأذن معبوده . ولذلك إذا رأيته فى توجهه إلى هذا المعبود رأيته مقسم القلب أبداً بين الرغبة والرهبة ، موزع الأمل بين الشك واليقين ؛ لأن القوة التى يتوجه إليها بالعبادة هى فى نظره أعز منالا ، وأعظم استقلالا ، من أن تخضع لغير إرادتها نفسها ، تلك الإرادة التى لا يعرف هو قانونها ، بل يقف حائراً أمام أسرارها .

هذا الترقب والانتظار فى مزيج من الأمل والحذر أمام دولاب الحوادث ، هو إحدى الظواهر العامة التى نلاحظها فى نفسية المتدين ، ولا نجدها إلا فى نفسية المتدين (أو المؤمن بإرادة مهيمنة على الطبيعة) ؛ ذلك أن الطبيعيين حين يرون ترابط الأشياء وتتابعها فى نظام مطرد ، يقف بهم النظر فى هذه النظم عند حد العادة الجارية ، فيطمئنون الاطمئنان كله إلى استقرارها ودوامها ، وييأسون اليأس التام من تحولها وانفصامها ؛ فهم أبداً فى أحد طرفين متباعدين : إما أمن غافل ، وإما يأس قاتل . أما العقيدة الدينية (وكذلك الفلسفة الروحية) فإنها لا تخضع لسياسة الأمر الواقع ، بل تنفذ إلى بواطن الأمور وأعماقها ، فتقيس الوجود بمقاييس العقل ، وتزنه بموازين الإمكان ، وبذلك يتكشف لها الكون عن حقيقته ، فلا ترى فى نظامه الواقعى ضرورة ذاتية ، ولا فى تبدل هذا النظام استحالة ذاتية ، بل ترى عليه طابع الصنعة الموضوعة ، وأثر الترتيب المقصود ، وترى أمر بقائه أو تطوره رهيناً بالإرادة التى وضعت هذا النظام وحفظته ؛ لأن من استطاع أن يربط السلسلة ، استطاع أن يفصمها ؛ ومن أدار الدولاب ذات اليمين قدر أن يديره ذات الشمال ؛ ومن صرف الأمور بمحض اختياره على وجه ، كان فى وسعه أن يحدث فى سيرها من العجائب

والشواذ والمفاجآت ما يخرق كل حساب ، فيبرئ المريض الذى عجز الطب عن علاجه ، ويخلص الأسير الذى أوصدت دونه الأبواب ، وينزل الغيث فى القيظ ، وينصر الفئة القليلة على الفئة الكثيرة ... إلى غير ذلك .

هكذا ترى الأديان فى كل صورها ومظاهرها تقف إلى جانب الأمل والإمكان ، والحرية والاختيار فى مبدأ الأشياء . وهى بهذه النزعة فى الحقيقة تخدم العلوم وتمهد لتقدمها ؛ إذ تفسح المجال أمامها فى تغيير معالم الأشياء إلى مدى أبعد مما تتصوره العلوم الواقعية ، التى هى بطبيعتها جبرية إلى أقصى حدود الجبر ، يؤسة إلى أبعد حدود اليأس ؛ لأنها كلما كشفت قانوناً وقفت عنده دهراً ، تبنى على أساسه كل فنونها وصناعاتها ... حتى إذا انتقلت إلى مرحلة أخرى ، انتقلت بذلك من طوق حديدى إلى طوق أوسع منه ، ولكنه فى نظرها طوق حديدى على كل حال ؛ فهى تعيش يوماً بيوم ، لا تؤمن إلا بعينها ، ولا ترى أكثر من طرف أنفها . إلا أنها فى هذا السير الحثيث إلى الكشف والتجديد ، خاضعة فى الواقع من حيث لا تشعر لدفعة خفية من الإيمان بإمكانيات لا نهاية لها فى الكون ، كما أنها تلمس فى أثناء تجاربها اليومية أن كل جديد تحصل عليه فى تبديل أوضاع الأشياء إنما هو ثمرة مجهودات إرادية عاقلة . وليس هناك مثال واحد ، منذ عرف الإنسان الكون ، يدل على أن الطبيعة بدلت أوضاعها ، وأحدثت فى نفسها نظاماً جديداً ، من غير تدخل قوة شاعرة مستقلة عن تلك المادة ، مهيمنة عليها . أليس هذا وحده كافياً فى لفت النظر إلى أن سائر الترتيبات السابقة ، التى نراها فى طبائع الأشياء أو سير الحوادث ، لم تبرز هكذا من تلقاء نفسها ولا بقوة لا شعورية مثلها ؟ هذا هو أساس الفكرة التى تسيطر على الدينيات والروحيات جميعاً ، وهى أن على رأس كل سلسلة من الأسباب قوة اختيارية ، هى قوة الإنشاء والابتكار التى لا بد أن ينطوى عليها السبب الأول .

نعم إن العلوم الواقعية ، حين تنظر فى هذه الآلة الكونية الدقيقة

لفحص أجزائها وتعرف قانون سيرها ، إنما يعنيها من وراء هذا البحث تنظيم الجهد الإنسانى وتنسيقه على وفق ذلك القانون الآلى . وهى من هذه الوجهة الخاصة لا لوم عليها فى إهمالها السؤال عن مخترع هذه الآلة وواضع ذلك النظام ؛ لأن هذا السؤال خارج عن طبيعة المهمة الأولى التى تخصصت لها . ولكن اللوم كل اللوم على الإنسان ، بما هو إنسان ، حين يضع بيديه هذه القيود الحديدية لعقله ، وحين يبتر هذا العنصر الجوهرى فى كيان نفسه ، بإبعاد هذا السؤال بتاتاً من بين بحوثه ، قناعة باللحظة الحاضرة عن الماضى السحيق والمستقبل البعيد ، لأنه بذلك يهبط من عرش إنسانيته إلى صف الحيوانية ، ويسكت ذلك الصوت السماوى الذى يناديه من أعماق روحه ، مستحثاً له على استكمال فطرته ، زاجراً له عن الاكتفاء بنظره فى حاضر الأشياء وحاضره ، عن التطلع إلى مبدئها ونهايتها ، وإلى مبدئه ونهايته .

* * *

والآن نستطيع أن نضم العناصر الرئيسية التى استخرجناها فى ثنايا هذا التحليل ، وأن نؤلف منها الحد التام لماهية الدين ، فنقول :

الدين هو « الاعتقاد بوجود ذات — أو ذوات — غيبية ، علوية ، لها شعور واختيار ، ولها تصرف وتدبير للشؤون التى تعنى الإنسان ؛ اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية فى رغبة ورهبة ، وفى خضوع وتمجيد » وبعبارة موجزة ، هو « الإيمان بذات إلهية . جديرة بالطاعة والعبادة » . هذا إذا نظرنا إلى الدين من حيث هو حالة نفسية بمعنى التدين état subjectif . أما اذا نظرنا اليه من حيث هو حقيقة خارجية fait objectif فنقول : « هو جملة النواميس النظرية التى تحدد صفات تلك القوة الإلهية ، وجملة القواعد العملية التى ترسم طريق عبادتها » .

* * *

وبعد ، فلن يشق على القارىء أن يعود الآن بنفسه إلى التعريفات المختلفة التى نقلناها فى صدر هذا البحث ، وأن يتبين فى ضوء هذا البيان

مقدار ما فى كل واحد منها من وفاء أو زيادة أو نقص عن الحاجة . غير أننا نود أن نشير إلى مؤاخذتين مهمتين فى تعريف (دوركايم) و (ريناك) وأشياعهما .

أما (الأولى) فهى أن هؤلاء الباحثين لم يعتبروا من القدسية الدينية سوى جانبها العملى ، السلبي ، وهو تحريمها لبعض الأشياء ، والتحذير من مباشرتها والدنو منها : « Tabou » . وقد فاتهم أن المنع من لمس شيء ما ليس دائماً دليل قدسيته ، بل قد يكون على الضد دليل ما فيه من خبث ورجس ؛ كما فاتهم أن الشعائر العملية فى كل نحلة يجب أن تكون ترجمة كاملة لعقائدها ؛ فإذا كان التقديس هو من أحد جانبيه تنزيهاً عن العيوب والنقائص ، فهو من الجانب الآخر وصف بالجميل والكمال ، هو تعظيم للقيم الكبرى ، والمثل العليا . فمظهره فى الناحية السلبية عدم انتهاك الحرمات ، وفى الناحية الإيجابية الإقبال على الفضائل إعترافاً من معينها ، وتذوقاً لجمالها ، وتمثلا لجوهرها . فالتعريف إذاً قاصر عن استيفاء أجزاء المعرف .

وأما المؤاخذة (الثانية) — وهى أشد خطراً وأمس بالجوهر — فهى أنهم بتجريدهم ماهية الدين من فكرتى « الروحية » و « الآلهية » قد جردوها من أخص صفاتها ، ونزعوا منها المحور الذى تدور عليه كل عناصرها ، والمعيار الوحيد الذى تقاس به مظاهرها ، وتتميز به عما سواها . وفى الحق أن التعريف الذى يقدمونه لنا بعد حذف هاتين الخاصتين يمكن تطبيقه بأكمله على كل مظهر من مظاهر النشاط الاجتماعى ، متى كانت له صبغة السنن الموروثة ، التى يلتزم الجمهور مراعاتها فى حياتهم الأدبية ، أو الفنية ، أو الاقتصادية ، أو غيرها . فعادة رفع الأعلام فى الأعياد ، والقيام عند السلام الوطنى ، ولبس السواد فى الحداد ، ووضع الخاتم فى أصبع معينة للمتزوج أو غير المتزوج ، وحفلات التكريم ، وإشارات التعظيم ، والأزياء القومية أو الطائفية ، وسائر العوائد الملتزمة التى تسمى « بالإتيكيت » أو « البروتوكول » ، والتى يعد الخروج عنها نابياً فى ذوق العرف العام أو

الخاص — كل أولئك يسوغ لنا بمقتضى تعريفات المدرسة الاجتماعية الفرنسية أن نسميها أعمالا دينية وعبادات . ومثل هذا يقال فى باب الآراء والمذاهب السياسية وغيرها .

ولا يكفى لإزالة اللبس هنا أن نقول إن الفكرة الدينية تقتضى « الإيمان بأن الموجودات ليست كلها من نوع واحد ، ولا فى مرتبة واحدة ، بل بعضها أسمى من سائر الأنواع »[١] لأن اعتقاد هذا التفاوت كما يتحقق فى الفكرة الدينية يتحقق فى غيرها ، كاعتقاد أمة ما أنها أرقى عنصراً ، وأنبل مولداً ، وأحق بالزعامة العالمية من سائر الأمم . . . وهكذا ينفرط العقد ويمتد اللبس بين الحقائق الدينية وغيرها إلى أقصى مداه . وما وضعت الحدود إلا لإقامة الحدود بين المعانى المختلفة ، حتى لا يبغى بعضها على بعض .

---

(١) رسالة « الوحى والدين والإسلام » ص ٢٨ و ٢٩ للمرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق . وأصل هذه التفرقة معروف عند مؤلفى الغرب بعبارات مختلفة انظر معجم الفلسفة للأستاذ لالاند : (LALAND, Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie, p. 704).

البحث الثاني

في

علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهذيب

البحث الثانى

فى

علاقة الدين بأنواع الثقافة والتهذيب

الدين والأخلاق — الدين والفلسفة — الدين وسائر العلوم

الدين والأخلاق

ها هنا نوعان من الدراسة للصلة بين الدين والأخلاق : دراسة (نظرية ، تجريدية) تنظر إلى الأشياء كما يمكن أو كما يجب أو تكون ، ودراسة (واقعية ، تاريخية) تنظر إليها كما كانت بالفعل .

(فمن الناحية التجريدية) يمكننا ، بوجه من النظر ، أن نجعل من هذين المعنيين حقيقتين متغايرتين ، وبوجه آخر ، أن نجعل منهما مفهومين متداخلين .

ذلك أننا إذا نظرنا إلى (الدين) من حيث هو معرفة (الحق) الأعلى وتوقيره ، وإلى (الخلق) من حيث هو قوة نزوع إلى فعل (الخير) وضبط النفس عن الهوى ، كان أمامنا حقيقتان مستقلتان ، يمكن تصور إحداهما بدون الأخرى ، فتختص أولاهما بالفضيلة النظرية ، والأخرى بالفضيلة العملية .

غير أنه لما كانت الفضيلة العملية يمكن أن تتناول حياة الإنسان فى نفسه ، وفى مختلف علاقته مع الخلق ، ومع الرب ، كان القانون الأخلاقى الكامل هو الذى يرسم طريق المعاملة الإلهية . كما يرسم طريق المعاملة الإنسانية . وكذلك لما كانت الفكرة الدينية الناضجة هى التى لا تجعل من الألوهية مبدأ تدبير فعال فحسب ، بل مصدر حكم وتشريع فى الوقت نفسه ،

كان القانون الديني الكامل هو الذي لا يقف عند وصف الحقائق العليا النظرية ، وإغراء النفس بحبها وتقديسها ، بل يمتد إلى وجوه النشاط المختلفة في الحياة العملية ، فيضع لها المنهاج السوي الذي يجب أن يسير عليه الفرد والجماعة . وهكذا يصل القانون الديني — إذا استكمل عناصره — إلى بسط جناحيه على علم الأخلاق كله ، بل على سائر القوانين المنظمة لعلاقات الأفراد والشعوب ، بحيث يجعلها جزءاً متمماً لحقيقته ، ويصبغ كل قواعدها بصبغة القدسية ، فيصبح اتباع الفضائل الفردية والاجتماعية نوعاً من الطاعة لأوامر الدين ، وباباً من أبواب القربات والعبادات الإلهية ؛ فضلا عن كونه تحقيقاً لمبدأ العدالة الإنسانية ، وتلبية لداعي الفطرة السليمة .

وخلاصة القول في هذه الناحية التجريدية أن الدين والأخلاق في أصلهما حقيقتان منفصلتا النزعة والموضوع ، ولكنهما يلتقيان في نهايتهما ، فينظر كل منهما إلى موضوع الآخر من وجهة نظره الخاصة . كمثل شجرتين متجاورتين تمتد فروعهما ، وتتعانق أغصانهما ، حتى تظلل إحداهما الأخرى .

(أما من الوجهة الواقعية) فإننا لا نرى الصلة بين الدين والأخلاق تبلغ دائماً هذا الحد من التساند والتعانق ، لا في مبدأ نشأتهما في نفس الفرد ، ولا في دور تكونهما وتركزهما في قوانين وقواعد مقررة في المجتمع . أما في الحياة الفردية ، فإن هذا الاتصال يبدو واضحاً في عهد الطفولة والصبا ؛ فالشعور الأخلاقي أقدم وأرسخ في نفس الطفل من الشعور الديني . ولذلك نراه يبدأ في سن مبكرة جداً باستحسان بعض الأفعال ، واستنكار بعضها ، والاستحياء من بعض آخر ، ولا يشعر بالحاجة إلى تعليل ظواهر الكون وتقديس سر الوجود إلا في دور ثان يكون فيه أنمى عقلا ، وأهدأ بالا ، وأشد تيقظاً ، وأدق ملاحظة . وأما في المجتمع فإن امتزاج القوانين الدينية والقوانين الأخلاقية نراه لا يجري على سنن واحد في العصور والبيئات المختلفة ، فكثيراً ما ظهرت في التاريخ نظم أخلاقية لا تعرض لواجب الآلهة قط ، ولا تستقي تشريعها للفضائل الأخلاقية من وحي الدين ، بل من قوانين

العقل ، أو وحي الضمير ، أو سلطان المجتمع ، أو حساب المصالح والمنافع ، أو غير ذلك . كما ظهرت في التاريخ مذاهب دينية لا تعنى هذه العناية بالناحية العملية الاجتماعية ، بل كثيراً ما تجعل المتدين ينطوي على نفسه ، متخذاً مثله الأعلى في العزلة والصمت والتأملات العميقة .

نعم إن معرفة الحق وتعظيمه لا يخلوان في غالب الأمر عن مظهر يتمثلان فيه . ولذلك تكاد لا تخلو حقيقة التدين عن عنصر عملي يكون حلقة الاتصال بين الدين والأخلاق ؛ ويتحقق ذلك على الأقل في الجانب الإلهي من الواجبات الذي نسميه عبادة . لكن هذا المظهر نفسه قد تغمض معالمه ، وتتضاءل صورته ، حتى يصير كلمة تعبر عن العجز والحيرة في التماس طريق التوجه إلى ذلك السر الهائل . وإن دين الحنفاء من العرب في الجاهلية لهو أوضح مثال لهذه الحقيقة ، فابن هشام يروي لنا عن أحد هؤلاء الحنفاء وهو زيد بن عمرو بن نفيل أنه كان يقول وهو مسند ظهره إلى الكعبة : « اللهم إني لو كنت أعلم أيّ الوجوه أحب إليك عبدتك به . ولكني لا أعلمه »[1] .

بقي علينا أن نتساءل عن المعنى الذي يقصد إليه غالباً من كلمتي « الدين » و « الخلق » في محاوراتنا العصرية . وهنا أيضاً نجد بين الكلمتين من المرونة في التداخل تارة ، والاستقلال تارة أخرى ، ما يجعلهما دائماً في شبه مد وجزر ، ويجعل من العسير تحديد المراد من كلتيهما بصفة حاسمة . إلا أنه يلوح لنا أن هاتين الكلمتين لا تزالان تخضعان في استعمالنا للقاعدة المعروفة في الكلمات العربية التي من أسرة واحدة ؛ مثل « الرأفة والرحمة » و « البر والتقوى » و « الإيمان والإسلام » وغير ذلك . وهي أن هذه الكلمات التوائم كلما اجتمعت في العبارة افترقت في المعنى ، وكلما افترقت في العبارة اجتمعت أو مالت إلى الاجتماع في المعنى بقدر الإمكان . فإذا قلنا : « فلان ذو دين وخلق » وجب لكي تخلو العبارة من عيب التكرار واللغو أن

(١) السيرة النبوية لابن هشام ج ١ ص ١٤٤ .

تؤدى كل من الكلمتين معنى مستقلا ، منعزلا عن الآخر انعزالا كلياً ؛ بحيث يختص الدين بالجانب الإلهى ، والخلق بالجانب الإنسانى ؛ فيكون معنى الدين الإيمان أو التقوى الخاصة ، أعنى القيام بفرائض العبادة ؛ ويكون معنى الخلق التحلى بالفضائل والآداب الاجتماعية .

أما إذا اكتفينا بقولنا : « فلان ذو دين » وكان المفروض أن الدين الذى نشير إليه من الأديان الخلقية المعروفة ، فإن كلمة الدين هنا تتسع لمعنى أختها المطوية أيضاً . وحينئذ يراد منها التقوى الشاملة الكاملة ، أعنى القيام بالفروض الإلهية والإنسانية معاً .

وكذلك إذا اكتفينا بقولنا : « فلان ذو خلق » وكان مفهوماً أن الأخلاق المتواضع عليها جامعة للحقوق الإلهيـة والإنسانية . ولا تفوتنا هنا الإشارة إلى أنه ، حتى فى هذه الحالة التى تأخذ فيها كلمة الخلق أوسع معانيها ، لا تصبح تلك الكلمة مرادفة تماماً لكلمة الدين ، لأن هذه لا تزال تمتاز بعنصر نظرى جوهرى ، لا يمكن سقوطه ولو ذهب غيره من الأجزاء ، ذلك هو عنصر المعرفة بالإله والإيمان به ، وهو عنصر لا يدخل فى طبيعة مفهوم الأخلاق ؛ لأنها دائماً ذات طابع عملى ؛ وما اعتمادها إن اعتمدت على وازع الدين والإيمان إلا اعتماد على دعامة ووسيلة ، لا على جزء متمم لحقيقتها ؛ وفى وسعها بعدُ أن تستغنى عن هذه الدعامة بباعث الوجدان أو غيره كما أسلفنا ، فلا يكون بينها وبين الدين العملى إلا تشابه موضوعى ، مع اختلاف البواعث والأهداف .

الدين والفلسفة

إذا نحن أحصينا ضروب المعرفة الإنسانية على كثرة اختلافها وفرط تنوعها ، وجدنا من بينها ضرباً يجرى مع الأديان فى مجال ، ويكاد يعد من عصبتها أو من ذوى رحمها الأقربين ، ولا نجد ضرباً آخر يزاحمه أو يدانيه

فى هذا النسب . ذلك هو ما اصطلح العلماء على تسميته باسم « العلم الأعلى » أو « الفلسفة العامة » .

أليس موضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين ؟ أوليست المشكلة التى تعالجها الفلسفة هى بعينها المشكلة التى انتدبت الأديان لحلها ؟ فطلب الفلسفة هو معرفة أصل الوجود وغايته ، ومعرفة سبيل السعادة الإنسانية فى العاجل والآجل . هذان هما موضوعا الفلسفة بقسميها العلمى والعملى ، وهما كذلك موضوعا الدين بمعناه الشامل للأصول والفروع .

غير أن الاتحاد فى موضوع البحث لا يعنى دائماً الاتفاق على نتائجه . فكما أمكن أن تختلف الأديان[1] فى تعيين الحلول لهذه المسائل الكبرى ، اختلفت مذاهب الفلسفة فيما بينها اختلافاً كثيراً ، بل قد يكون الاختلاف بين الفلاسفة أشد تباعداً وأكثر تشعباً منه بين أهل الأديان .

وليس يعنينا هنا أن نبحث عن وجوه الاختلاف الداخلى بين أهل المعسكر الواحد من هذا الفريق أو ذاك ؛ ولكن الذى يعنينا هو أن نعرف الوجوه التى فصلت بين هذين المعسكرين : الدينى ، والفلسفى ، حتى جعلت كل طائفة منهما ذات لقب خاص ، لا يسوغ نقله إلى الطائفة المقابلة لها .

وإذ لا سبيل لنا إلى الفصل بين موضوعى الديانة والفلسفة ، بعد أن تبينت وحدة هذا الموضوع ، بقى أمامنا أن نبحث عن وجه اختلافهما فى النتائج التى وصل إليها كل منهما .

غير أننا لا نستطيع أن نصدر ها هنا حكماً عاماً شاملا ، يجمع بين الحقيقتين كلية ، أو يفصل بينهما كلية ؛ إذ أننا نجد كثيراً من المذاهب الفلسفية قد توصلت بمجهودها العقلى المستقل إلى تقرير المبادىء الأولية التى قررتها الأديان ؛ بينما نجد بعضاً منها قد انفصل من أول الطريق أو من وسطه عن تلك المبادىء .

---

(١) واضح أننا نعنى الأديان فى جملتها ، لا خصوص الأديان السماوية ؛ فهذه لم يكن بينها اختلاف ألبتة فى المبادىء العامة والقواعد الأصلية . وما طرأ على بعضها من الاختلاف فى ذلك فإنما هو ابتداع وانحراف .

وأشد هذه المذاهب انفصالا ، وأكثرها بعداً ، هى المذاهب المادية ، التى لا تعترف بشىء فى الوجود وراء الحس والمشاهدة ، فتنكر بذلك مبدأً رئيسياً مشتركاً ، تقوم عليه جميع الأديان ، وتقره سائر الفلسفات .

بل إن بعض الفلسفات الروحية ، التى تتلاقى مع الديانات فى الاعتراف بأن للعالم صانعاً قديراً ، قد فهمت الصلة بين هذا الإله وبين العالم على وجه يجعلها تتخلف عن ركب الأديان فى مرحلة أو أكثر ؛ إذ تفقد به عنصراً آخر من عناصر الديانات ، وأهمها عنصران :

العنصر الأول عنصر « بدء الخلق » أى إحداث المادة من العدم . وهو مبدأ تعترف به جميع النحل الدينية ، فى حين أن بعض قدماء اليونان كان يرى أن الروح المدبر للعالم لم ينشىء هذا العالم إنشاءً ، بل إنه وجد أمامه المواد الكونية مبعثرة بغير نظام ، فقام بتنسيقها على هذا الوجه الهندسى المتقن ؛ فالخالق فى نظرهم ليس بارئاً ، بل هو صانع ماهر démiurge [1] ليس غير .

العنصر الثانى عنصر « الربوبية » أو « العناية المستمرة » ؛ فإن الأديان كلها قائمة على فكرة التمجيد لقوة لها صلة بالحوادث اليومية ، ولها عناية دائمة بالكائنات ، لا تنفك عن إمدادها وتدبيرها ؛ وذلك هو أصل فكرة العبادة التى لا يتحقق اسم الديانة دونها . أما الفلسفات التى تؤمن بالألوهية فليست كلها تؤمن بهذه الربوبية ؛ إذ أن بعضها كان يرى أن صلة الإله بالعالم إنما هى صلة العلة الأولى والسبب البعيد الذى أدّى عمله ، وانتهت مهمته ؛ وأن مثله كمثل المهندس البنّاء حين يفرغ من رسم البيت وبنائه ، ويصبح لا شأن له بسياسته وتدبيره ؛ أو على الأقل لا صلة له بتدبير عالمنا الأرضى [2] .

---

(١) هذا هو اسم الخالق فى لسان أفلاطون والأفلاطونيين .

(٢) اشتهر عن أبيقور Epicure أنه كان يزعم أن الآلهة تعيش عيشة مثالية فى اللهو والنعيم ، وأنها لا شأن لها بالعالم الأرضى حتى يرجو الناس خيرها ، أو يخشوا غضبها . وقد =

والآن دع هذه الفصيلة من المذاهب الفلسفية ، أعني فصيلة المذاهب المتخلفة عن قافلة الأديان . وخذ بنا في المقارنة بين الدين وبين الفلسفات التي تلتقي مع الديانات ، لا في موضوعها وحسب ، بل في أصولها العامة التي أشرنا إليها . فهل ترى يصل أمر التقارب بينهما إلى حد الاتفاق في كل شيء ، حتى يصبحا اسمين لمسمى واحد ؟

هيهات ! فقد بقيت وستبقى بينهما فروق كثيرة ، يراها بعض العلماء في الوسائل والمناهج ، وبعضهم في المصادر والمنابع ، وبعضهم في الظروف والملابسات ، ونراها نحن في شيء أعمق من هذا كله ، في العناصر المقومة لحقيقة كل منهما .

فلنبدأ بعرض مقالات السابقين ونقدها ، ثم نختم بما نراه نحن في هذه القضية :

يقول الفارابي نقلا عن قدماء اليونان إن اسم الفلسفة خاص عندهم بالعلم الذي تتعقل فيه حقائق الأشياء بذاتها ، لا بمثالها ، ويتوسل فيه إلى إثباتها بالبراهين اليقينية ، لا بمجرد الاقناع . أما الملل والأديان فطريقها في التفهيم إقناعي ، وتمثيلي .

نقول : إن صحت هـذه التفرقة في بعض الأديان ، فانها لا تنطبق على جميعها . فهذا دين الإســـلام مثلا قد جمع في تعاليمه بين طريقتي اليقين والاقناع ، وبين منهجي التحقيق والتمثيل . والفيلسوف ابن رشد يقرر لنا هذه الحقيقة بطريقة تطبيقية على كثير من المسائل والنصوص ، في كتابه : «فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال» . فبعد أن بيّن أن طباع الناس متفاضلة في التصديق : فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق

= عقد أفلاطون بحثاً في كتاب القوانين ذكر فيه أن الالحاد نوعان : أحدهما إنكار الألوهية . والثاني الاعتراف بآلهة لا تعنى بشؤون الإنسان ؛ وأخذ يسرد الدلائل العقلية على بطلان هذا الرأي وفساده .(Platon, les Lois, L X, 900 et suiv.)

بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان ، إذ ليس في طبيعته أكثر من ذلك ؛ ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية ، قال ما نصه : « ولما كانت شريعتنا هذه . . . قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث ، عم التصديق بها كل إنسان ، إلا من يجحدها عناداً بلسانه أو لإغفاله ذلك من نفسه . ولذلك خص عليه السلام بالبعث إلى الأحمر والأسود ، أعنى لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى . وذلك صريح في قوله تعالى : « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن »[1] . وقال في موضع آخر من هذا الكتاب : « فإن الكتاب العزيز إذا تؤمل وجدت فيه الطرق الثلاثة ؛ أعنى الطريق الموجودة لجميع الناس ، والطريق المشتركة لتعليم أكثر الناس ، و [الطريق] الخاصة »[2] .

ليس لنا إذاً أن نقول إن الأديان كلها تقوم على الاقناع الخطابي والتمثيلي ، لا على التحقيق واليقين .

ثم ليس من الصواب أن نقول ، من الجهة الأخرى ، إن التعليمات الفلسفية تستمد دائماً من نور العقل ، وتستند إلى البراهين القطعية ، إذ لو كانت كلها كذلك ما أمكن أن يحدث بينها هذا الاختلاف والتضارب ، فإن الحق لا يعارض الحق ولا يكذبه ، بل يسنده ويؤيده . فهذا التعارض دليل واضح على أنه ليس كل واحد منها يمثل الحقيقة المطلقة أو يقول فيها الكلمة الأخيرة ؛ بل من الجائز أن يكون كل منهما يمثل جانباً من حقيقة مركبة تتألف من مجموعها ، ومن الجائز أن يكون الحق واحداً منها وسائرها باطلا ، أو يكون الحق وراء ذلك كله . ولا بد لمعرفة أيّ ذلك هو الواقع ، في موضوع ما ، من إعادة النظر فيه بالفحص والمقارنة بين مذهب مذهب ، ودليل دليل . ونحن نعرف بالاستقراء والتجربة أن أكثر هذه النظريات

(١) فصل المقال لابن رشد (ص ٨) .

(٢) فصل المقال (ص ٣٠) .

الفلسفية المتضاربة فروض وتقديرات ، تدور كلها فى فلك الإمكان والاحتمال ، وتتفاوت فيما بينها بقدر ما فيها من حسن الغرض وتناسق الوضع ، لا اعتماداً على العقل الخالص ومتانة البرهان ، بل على جودة الخيال وبراعة البيان . فهى لا تعدو أن تكون ضرباً من الشعر المنثور ، يناجى العاطفة ويستهوى القلوب ، من غير أن يكون فى حجتها ما يشفى طالب اليقين ، ولا فى حكمها ما يحسم مادة النزاع بما فيه فصل الخطاب .

ننتقل إذاً إلى فرق آخر :

يرى ابن سينا أن الدين والفلسفة ، مع اشتراكهما فى تعريف « الحق » و « الخير » ، يختلفان فى مبلغ عنايتهما بهذين الأصلين . ويقول إن الشريعة الإلهية يستفاد منها مبادىء الحكمة العملية وحدودها على الكمال ، أما الحكمة النظرية فإن الشريعة تعنى بمبادئها فقط على سبيل التنبيه ، تاركة للقوة العقلية أن تحصلها بالكمال على وجه الحجة [1].

نقول : هذا الفرق ، على عكس الفرق الذى حكاه الفارابى ، ينطبق بوضوح على الشريعة الإسلامية ، فإنها نبهت على مبادىء الحكمة النظرية تنبيهاً رقيقاً ، وبينت الحكمة العملية بكمالها . ولكن هل ينطبق ذلك على سائر الشرائع الإلهية ، فضلاً عن الديانات الأخرى ؟ كل ما يمكن أن يقال هو أن عناية الأديان فى جملتها بالناحية العملية أشد منها بالناحية النظرية ؛ ولكننا نعرف من مدارس الفلسفة أيضاً ما يغلب عليها — أو يكاد يستأثر بها — هذا العنصر العملى [2]. فلا يصلح ذلك فارقاً كافياً لتمييز ماهية الدعوة الدينية عن التعاليم الفلسفية بصفة مطردة .

أما علماء الغرب اليوم فيرون الفرق بين الدين والفلسفة من الوجوه الآتية :

١ — مشاكل الفلسفة يناط حلها بالأفذاذ من ذوى العقول الراجحة ،

---

(١) رسالة الطبيعيات لابن سينا (ص ٢ — ٣) .

(٢) كما يظهر جليا فى حكمة سقراط .

بينما مسائل الدين — فى زعمهم — تحلها الشعوب والجماهير . قالوا : ولذلك كانت نشأة الأديان ، وحياة واضعيها ، والظروف التى ألفت فيها كتبها ، غامضة مدفونة فى ظلمات التاريخ ، ولا كذلك الآثار الفلسفية .

٢ — الدين يرثه الشعب عن أسلافه ؛ والفلسفة يستمدها الفيلسوف من عقله ومن ملاحظاته الشخصية ، ولو خالفت العقائد الموروثة .

٣ — الفلسفة متجددة ؛ والديانة تميل إلى الثبات وعدم التطور ؛ لأن الجماعات لا تقبل أن تغير عقيدتها كل يوم ، أو أن تعيد النظر فيها من جديد ؛ ولا سيما إذا كان كتاب العقيدة مفروضاً فيه أنه كلام الرب المعبود .

٤ — الديانة لها فى المجتمع مكان الصدارة ؛ لأن لها الأسبقية وتقادم العهد ، الذى مكن لها من الرسوخ فى القلوب ؛ ولأنها عقيدة الجمهور ، وفى متناول عقليته .

٥ — الدين لا يستغنى عن مظهر اجتماعى ، فى حفلات يومية ، أو سنوية ، أو موسمية ، يوثق بها الأفراد أواصرهم الطائفية ؛ كما أن الفكرة الدينية بحاجة إلى التجسد فى صور معينة ، ورسوم محددة ، يجدّد بها المتدين عهده بعقيدته ، التى هى دائماً عرضة للنسيان ، من جراء المشاغل الحيوية المادية . بينما الفلسفة لا حاجة بها إلى هذه المحافل ؛ لأن عقيدة الفيلسوف حاضرة فى نفسه فى غالب الأمر . كما أنها لا يصح أن تتمثل فى رسوم عبادة معينة ، لأنه لا شىء من تلك الصور المحددة يفرضه العقل فرضاً ، بحيث يكون الخروج عنه شذوذاً فى التفكير . ولو التزم الفيلسوف شيئاً من هذه الأوضاع الخاصة ، وجعله شعاراً لفلسفته ، لخرج إلى ضرب من الهزل والمجون ، حرى أن يسخر منه .

٦ — الديانة تعيش بسلطان ونفوذ ؟ نفوذ الدولة . والفلسفة لا تعيش إلا فى جو الحرية .

الناظر فى هذه الفروق يرى أنها فى جملتها لا تصور الديانة والفلسفة

فى كل الأدوار التى مرت بهما ، بل تصفهما فى حالتهما الحاضرة ، وفى أوروبا المسيحية على وجه أخص . فهى تصور لنا الأديان الموروثة عن السلف فى حالة استقرارها وثباتها ، بعد أن أصبحت عقيدة الجمهور ، وصارت جزءاً من تاريخه ، يحف بها جلال الماضى ، ويحوطها سلطان الكنيسة ؛ وقد بعد عهدها بتاريخ نشأتها الغامض . ثم تصور لنا الفلسفة بازغة فى عقل الفيلسوف ، مطبوعة بطابع عقله ونزعاته وأحاسيسه ، طليقة من كل قيد ، تستطيع أن تلبس كل يوم ثوباً جديداً .

ولا ريب أننا حين نعقد المقارنة هكذا فى ملابسات متباينة ، نحصل على صورتين متفاوتتين : فالديانات تبدو لنا فى مظهرها الاجتماعى المستقر ، والفلسفة فى طابعها الفردى الحر المتجدد . وهكذا يصدق القول بأن « الديانة هى فلسفة الشعوب والجماهير » وأن « الفلسفة هى ديانة الأفذاذ الممتازين » .

أما إذا عدنا بالديانات إلى عصور نشأتها ، أو عصور تجديدها وإصلاحها ، فإنها تبدو لنا هى أيضاً وهى تحمل أعلاماً شخصية : موسى ، أو بوذا ، أو عيسى ، أو مانى ، أو محمداً ، أو لوثر ، أو عبدالوهاب ، أو غيرهم . حتى الديانات الوثنية لم تعدم زعماء وضعوا أساسها ، أو وسعوا بنيانها ، إما بالتفنن والاختراع ، وإما بجلب « تماثيل الآلهة » من رحلاتهم فى مختلف الأقطار ، كما يحدثنا التاريخ عن بعضهم .

وليس جهل الشعب بحياة مؤسس ديانته دليلا على أن هذه الديانة فى نشأتها كانت من وضع الشعب فى الجيل نفسه أو فى جيل سابق . وكل ما فى الأمر أنها ميراث جهلوا مورثه . نعم إن هذه التركة قد يكون أصابها على مر العصور شىء قليل أو كثير من التحول والتطور ، حتى أصبحت فى وضعها الأخير أثراً مشتركاً ، وثوباً مرقعاً ، ينتسب إلى أكثر من فرد واحد ، وتقبله الشعب هكذا على علاته . ولكننا متى ارتقينا بهذا الميراث الشعبى من عصر إلى عصر ، حتى نصل إلى عهد نشأته ، لا بد أن نصل إلى مبدأ لا يكون هو الشعب فى جملته ولا جماعة من الشعب . وإلا فليجيئونا

بمثال تاريخي واحد ، اجتمع فيه شعب من الشعوب أو طائفة من رؤسائه ، فتواضعوا فيما بينهم على ابتكار منظمة دينية جديدة ، يخلقون عقائدها وعباداتها جملة وتفصيلا ، من غير أن يكون بين أيديهم أثر يأثرونه عن سلفهم ، ولا كتاب يدرسونه ويجتهدون فى فهمه وتأويله ، منسوب إلى فلان أو فلان .

على أن غموض تاريخ مؤسسى الديانات ، وعدم تحديد العصور والملابسات التى ظهرت فيها كتبهم ، ليس قاعدة عامة . فهذا تاريخ الإسلام ونبيه وكتابه غض طرىّ ، كأنه ولد أمس . وعلماء أوروبا يعترفون بذلك ويعلنونه فى إنصاف وصراحة ، غير أنهم يعدونه استثناء من قاعدة الأديان . لكن الحقيقة أن القدر الذى يصح عده استثنائياً فى الإسلام من هذه الناحية هو درجة الوضوح التاريخى ، ومتانة الأسانيد المتصلة لكتابه فى جملته وتفصيله . أما الوجود التاريخى لزعماء الأديان وبحمل دعوتهم ، فهذا قدر مشترك بينه وبين كثير من الملل . حتى لو سلمنا أنه استثناء ، فقد أصبح الفارق الذى يزعمونه بين نشأة الدين ونشأة الفلسفة غير صحيح على عمومه .

وكما أن الديانات بعد تأسيسها تميل إلى الثبات والاستقرار بين الشعوب حتى يقوم فيها مجددون أو مصلحون ، فكذلك تعاليم الفلسفة ومقررات العلوم ، حتى الرياضيات والطبيعيات نفسها ، مالت إلى الركود فى كثير من القرون . والتجديد فى كلا الميدانين يلاقى مناهضة شديدة . وكم من الاختراعات والاكتشافات الحديثة عدت جنوناً من مدعيها حتى فى الأوساط السياسية والعلمية .

أما حديث المظاهر الاجتماعية فى شعائر العبادة ، فانه ينطبق حقيقة على الأديان العامة التى استكملت عناصرها وفروعها ؛ ولكنه لا ينطبق على الأديان الفردية ، التى لا تعدو أن تكون وجداناً غامضاً أو عقيدة مبهمة تتجمجم فى الصدر ، ولا يحسن صاحبها التعبير عنها بشعار خاص . وقد رأينا مثلا من ذلك فى أديان الحنفاء ، ولا نزال نرى أمثالهم فى كل أمة من ذوى

الفطر السليمة ، الذين لم تصل إليهم تعاليم الأديان الصحيحة ، ولم يعجبهم ما فى بيئتهم من العقائد الزائفة ، والعوائد المنحرفة ؛ ولكنهم فى الوقت نفسه لم يصلوا إلى تحديد وضع معين يتخذونه شعاراً لعقيدتهم . فهؤلاء غرباء فى قومهم ، لا يجد الواحد منهم فى نفسه حافزاً له على الاجتماع بغيره ؛ — لأن كل واحد منهم أمة وحده — فضلاً عن أن يتفقوا بعد ذلك على نشيد واحد ، وحركات واحدة ، يجعلونها شعاراً ظاهراً لعقيدتهم . بل نقول إن حديث الشعائر والمظاهر لا ينطبق على كل الأديان الشعبية ؛ فهذه البوذية الأولى يقولون إنها لم تكن تعرف إلا العزلة التامة والتفكير العميق ، بعيداً عن كل الرسوم والأوضاع العملية . وعلى نقيض ذلك رأينا بعض الفلاسفة (مثل أوجست كونت) ، يجهزون مذاهبهم الفلسفية بكافة النظم والشعائر المعروفة فى الديانة المعاصرة لهم . وهكذا نرى التفرقة المذكورة لا تستقيم طرداً ولا عكساً .

بقيت التفرقة بين الدين والفلسفة بأن الفلسفة لا تعيش إلا فى جو الحرية ، وأن الدين لا يقوم إلا على السلطان والنفوذ . فهذا قول سديد فى الجملة لا على الإطلاق ؛ وهو ، إذا استفصل عن معناه ، يفتح أمامنا الباب لتقرير الفروق الصحيحة بين هاتين الحقيقتين :

ذلك أنه إن كان المقصود قيام الدين دائماً على سلطان الدولة ونفوذها ، فهى دعوى باطلة ؛ إذ أننا نعرف ديانات كثيرة عاشت ونمت فى ظل الرفق والتسامح ، بعيداً عن كل حكم وسيطرة . والبوذية أوضح مثال على ذلك ؛ بل المسيحية والإسلام ، فى أول عهدهما على الأقل ، قاما على احترام حرية الضمير ، وعدم الإكراه فى الدين . كما أننا نعرف عهوداً تطاولت فيها الفلسفة إلى مقام الحكم ، وتسلحت لمطاردة أعدائها وإخضاعهم .

وإن كان المقصود اعتماد الدين على السلطان الأدبى للمجتمع ، بمعنى أن الحياة الاجتماعية من شأنها أن تطبع الأفراد بطابع واحد ، وأن تجعل منهم وحدة متجانسة التفكير ، متشاكلة العوائد والعقائد ، بحيث يعد الشاذ عنها

مفهوماً منبوذاً – فهذا إن صح – إلى حدٍّ ما – فى الجماعات « البدائية » المحصورة فى نطاق ضيق ، لا يسرى حكمه على سائر المجتمعات . فنحن نرى الأمم والشعوب فى كل عصر تضم تحت أجنحتها العقائد المختلفة ، والنظم المتفاوتة ، ولا يحول ذلك دون تعاون الجميع فى مرافق الحياة العامة ، وتساندهم فى الواجب الوطنى المشترك .

أما إذا كان المقصود سلطان العقيدة على نفوس معتنقيها أنفسهم ، فلا ريب أن هذه ميزة تستأثر بها الديانات ، وليس للفلسفة أن تطمح إلى نيلها ، وإلا لجاوزت طورها ، وتناقضت فى نفسها ؛ لأن حقيقة الفلسفة هى « محبة الحكمة » أو « الرغبة فى المعرفة » ، ووظيفتها البحث عن الحقيقة بقدر الطاقة البشرية ، وعرض ما تظفر به من جوانب تلك الحقيقة ؛ والفيلسوف هو أول من يعرف قصور العقل البشرى ، وقصور كل ما هو إنسانى ، عن درجة الكمال . ولذلك كان التسامح والتواضع العلمى من أظهر خصائصه . وهذا سقراط يضرب لنا أروع الأمثال فى ذلك ، حين يقول : « الشىء الذى لا أزال أعلمه جيداً ، هو أننى لست أعلم شيئاً » . أما الفكرة الدينية فإنها ، فى مختلف مظاهرها ودرجاتها ، تفترض أن ما تقرره فى شأن من الشؤون مستمد من سر الوجود ، وأنه يمثل حقيقة الأشياء على ما هى عليه فى نفس الأمر . فهى بطبيعتها ملزمة ، تتقاضى من صاحبها الخضوع والتسليم ، ولا تقبل منه فى حكمها جدالا ولا مناقضة ، بل لا تبيح له فى نفسها بحثاً ولا ترديداً . فإن فعل ذلك فى مسألة ما ، كان فى هذه المسألة بعينها متفلسفاً غير متدين ، حتى يستقر فيها على رأى معين ويدين به ، فهنالك لا يقبل فيه مساومة ولا يستطيع منه تحللا ؛ إذ يصبح عقيدة يخلص لها إخلاصاً خارقاً العادة ، حتى لا يبالى أن يضحى فى سبيلها بحياته . ولا نكاد نجد هذا السلطان على النفس لفكرة أخرى : علمية ، أو سياسية ، أو غيرها .

فإذا أردنا البحث عن السر فى هذه الظاهرة العجيبة ، فإننا نجده لو أنعمنا

النظر فى الفرق بين حقيقة المعرفة وحقيقة الإيمان ، وفى الفرق بين القوة النفسية التى تقوم بوظيفة المعرفة ، والقوة النفسية التى تقوم بوظيفة الإيمان . فالواحد من الناس قد يدرك معنى الجوع والعطش ، وهو غير محس بآلامهما ؛ وقد يفهم معنى الحب والشوق ، وليس من أهلهما ؛ وقد يرى الأثر الفنى البارع فيفهم أسراره ، ويقف على دقائق صنعه ، ولكنه لا يتذوقه ، ولا يتملك قلبه الإعجاب به ؛ وقد يعرف لفلان فضل عقل أو حزم ، أو أدب أو سياسة ، أو أولئك جميعاً ، ولا يشعر نحوه بعاطفة ولاء ، ولا رابطة مودة ؛ بل يكاد ينصّ فؤاده بهذه الفضائل حقداً وحسداً ، ويكاد ينكر قلبه ما تراه عيناه . هذه كلها ضروب من العلم والمعرفة يهديها إلينا الحس ، أو الفكر ، أو البديهة ، أو الحدس ؛ فتلاحظها النفس وكأنها غريبة عنها ؛ أو تمر بها عابرة فتمسها مسّاً جانبيا لا يبلغ إلى قراراتها ؛ أو تختزنها وتدخرها ، ولكنها لا تهضمها ولا تتمثلها . كل حالة نفسية تقف بالأفكار والمبادىء عند هذه المراحل ليست من الإيمان فى قليل ولا كثير . الإيمان معرفة تتجاوب أصداؤها فى أعماق الضمير ، وتختلط مادتها بشغاف القلوب فلا يجد الصدر منها شيئاً من الضيق والحرج ، بل تحس النفس فيها ببرد وثلج . الإيمان تذوق ووجدان يحمل الفكرة من سماء العقل إلى قرارة القلب ، فيجعلها للنفس رياً وغذاء يدخل فى كيانها ، ويصبح عنصراً من عناصر حياتها . فإذا كان موضوع الإيمان الحقيقة الكبرى ، والمثل الأعلى ، فهنالك تتحول الفكرة قوة دافعة ، فعّالة ، خلاقة ، ولا يقف فى سبيلها شىء فى الكون إلا استهانت به أو تبلغ هدفها .

ذلك هو فصل ما بين الفلسفة والدين . غاية الفلسفة المعرفة ؛ وغاية الدين الإيمان . مطلب الفلسفة فكرة جافة ، ترتسم فى صورة جامدة ؛ ومطلب الدين روح وثابة ، وقوة محركة .

لا نقول كما يقول كثير من الناس إن الفلسفة تخاطب العقول ، وإن الدين يخاطب القلوب ، يستهوى المشاعر ، غير مبال بمبادىء المنطق وقواعد

العلم . أو كما قال القديس أوغسطين St. Augustin : « أومن بهذا لأنه محال » "Credo quia absurdum" ؛ فذلك وصف لا ينطبق على كل الأديان . ولكننا نقول إن الدين فى كل أوضاعه لا يقنع بعمل العقل قليلا أو كثيراً حتى يضم إليه ركون القلب .

الفلسفة تعمل إذاً فى جانب من جوانب النفس ، والدين يستحوذ عليها فى جملتها . الفلسفة ملاحظة ، وتحليل ، وتركيب . فهى صناعة تقطع أوصال الحقيقة وتزهق روحها ، ثم تؤلف بينها لتعرضها من جديد فى نسق صناعى على مرآة الفطنة ، فتنطبع على سطح النفس قشرة يابسة . أما الدين فهو حداء ونشيد يحمل الحقيقة جملة ، فيعبر بها هذه القشرة السطحية ، لينفذ منها إلى أعماق القلوب وأغوارها ، فتعطيها النفس كليتها ، وتملكها زمامها .

ومن هنا يستنبط فرق دقيق بين الفلسفة والدين :

ذلك أن غاية الفلسفة نظرية ، حتى فى قسمها العملى . وغاية الدين عملية ، حتى فى جانبه العلمى . فأقصى مطالب الفلسفة أن تعرفنا الحق والخير ما هما ؟ وأين هما ؟ ولا يعنيها بعد ذلك موقفنا من الحق الذى تعرّفه ، والخير الذى تحدده . أما الدين فيعرّفنا الحق لا لنعرفه فحسب ، بل لنؤمن به ونحبه ونمجده ، ويعرّفنا الواجب لنؤديه ونوفيه ، ونكمل نفوسنا بتحقيقه .

وأول الآثار العملية للفكرة الدينية هو لفتها شعور المتدين إلى صلة بينه وبين الحقيقة العليا التى يدين لها ؛ وهى صلة تقوم فى جوهرها على معنى الإلزام والالتزام الأدبى بينهما . على حين أن الفلسفة من حيث هى فلسفة (أعنى من حيث هى صناعة عقلية ، مستقلة عن التصوف والمعانى الوجدانية) تستطيع أن تعيش من غير اعتراف بهذه الصلة . ذلك أن غاية الفيلسوف من ربطه المسببات بأسبابها هو فهمه الأشياء على وجه منطقى معقول ، بحيث يأخذ كل حدّ منها موضعه اللائق به . فالقوة العليا التى يضعها الفيلسوف على رأس الحوادث الكونية يكفى فيها أن يكون شأنها فى الكون شأن الصانع فى تدبير صنعته ، أو الربان فى قيادة سفينته . وهى كما ترى صلة

آلية خارجية ، لا يتبادل فيها الخطاب ، ولا تتناجى فيها الأرواح ؛ ولا يتجه فيها العبد إلى الرب بالمحبة والتبجيل ، والخشية والتأميل ، وما إلى ذلك من المعانى التى لا يتحقق مفهوم الدين من دونها ؛ إذ الدين ليس إيماناً ومعرفة فحسب ؛ بل هو فوق ذلك التفات روحى متبادل . هو رباط من الطاعة والولاء ، ومن الحدب والرعاية ، بين المتدين وبين الحقيقة العلوية التى يؤمن بها .

ومن هنا تعرف السر فى اتفاق مؤرخى الأديان على أن المذهب الذى اشتهر فى القرن الثامن عشر باسم « الديانة الطبيعية » ، والذى يتلخص فى الاعتراف بثلاثة أركان : وجود إله خالق ، وخلود الروح ، وسلطان الواجب الأخلاقى ، ليس فى الحقيقة ديناً . ولم يكن يوماً ما ديناً من الأديان ؛ بل هو نوع من الفلسفة الجافة ، ينقصه قيام هذه الصلة الروحية بين الخلق والخالق ، ليستحق اسم الدين .

والمظهر الثانى من المظاهر العملية للفكرة الدينية هو ميلها إلى التدفق فى الميدان الاجتماعى . ذلك أن طبيعة العقيدة كريمة فياضة ، تنزع دائماً إلى الانتشار وطلب المشاركة ، وتهز صاحبها إلى تحقيق أهدافها بالنشر والدعوة . بينما الفكرة العلمية أو الفلسفية تميل — ككل ثروة إنسانية — إلى الاحتجاز والاحتكار والاستئثار ، أو على الأقل لا تسعى بطبعها لهذا التوسع ، ولا يعنيها أن تصبح فى متناول الجمهور . ولعلنا لا نسىء التعبير إذا قلنا إن الاختلاف بين هاتين الطبيعتين كالاختلاف بين الديموقراطية والأرستوقراطية ؛ فإذا رأينا فيلسوفاً يدعو إلى مذهبه ، ويحمل الناس على اعتناق رأيه ، علمنا أن فكرته قد أصبحت إيماناً ، وأنه قد خلع ثوب الفيلسوف ليحمل أعباء الأنبياء والمرسلين . وإذا رأينا متديناً ينطوى على نفسه ، ولا يبالى بما يجرى حوله من ضلال فى الرأى ، أو فساد فى العمل ، كان لنا أن نحكم بأن نار إيمانه قد استحالت رماداً ، أو أنها قد كمنت تحت أكداس من الرماد .

هذه كلها وجوه من النظر يستبين بها حدود ما بين الفلسفة و...

الأديان بوجه عام :

فإذا انتقلنا إلى المقارنة بين الفلسفة وبين الأديان السماوية بخصوصها .

فإننا نظفر فوق ذلك كله بعنصر جديد ، به يتم الفصل بين ماتين الحقيقتين .

ذلك أن الفلسفة فى كل صورها « عمل إنسانى » يتحكم فيه كل ما فى طبيعة الإنسان من قيود وحدود ، وتدرج بطىء فى الوصول إلى المجهول . وقابلية للتغير والتحول ، وتقلب بين الهدى والضلال ، واقتراب أو ابتعاد عن درجة الكمال .

أما الأديان السماوية فإنها « صنعة إلهية » لها كل ما للإلهيات من ثبات الحق الذى لا تبديل لكلماته ، وصرامة الصدق الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ؛ ثم هى فوق ذلك « منحة كريمة » تصل إلى حامليها وسفرائها عفواً بلا كدح ولا نصب ، وتغمرهم بنورها فى فترات خاطفة . كلمح البصر أو هو أقرب .

فإذا انفردت الفلسفة فى حكم لم يؤمن عليها العثار ؛ وإذا التقى العقل والوحى على أمر فقد اتصلت مشاعل الليل بضوء النهار . « نور على نور ، يهدى الله لنوره من يشاء » .

الدين وسائر العلوم

عرفنا الآن درجة النسب بين الدين والفلسفة والأخلاق ، وأنها أسرة واحدة ترتبط أعضاؤها بلحمة الأخوة ، أو لحمة الأبوة والبنوة . وإذا كان المجهود الإنسانى يشرف بشرف موضوعه وغايته ، فأى هدف يمكن أن يتعلق به مطمح الباحث ، فوق « الحق » الأبدى الذى تزول الدنيا ولا يزول ، و « الخير » المطلق الذى توزن به الأشياء ولا يوزن هو بشىء ؟

تلك هى القيم الكبرى ، والمثل العليا ، التى لا يتصور فى العقل شىء يعلوها أو يدانيها . لذلك كان البحث عنها أشرف المطالب وأعلاها ، وكان سائر وجوه النشاط العقلى والروحى والبدنى سعياً وراء قيم نسبية . تتفاوت

مراتبها تبعاً لقربها أو بعدها من ذلك الهدف الأسمى . فكما أن الذى يفنى عمره فى فحص علف الدواب وانتخاب أجود أنواعه يؤدى خدمة لها قيمتها فى كيان المجتمع الإنسانى ورفاهيته ، من طريق غير مباشر ؛ إذ يحفظ بذلك قوام الحيوان ، الذى به قوام بدن الإنسان ، الذى به قوام روحه ، الذى به قوام دينه ، الذى به كمال سعادته ؛ كذلك تتفاضل موضوعات العلوم فيما بينها على نمط هذه النسبة . فأدناها ما يكون خادماً غير مخدوم ، ويليها ما يكون خادماً مخدوماً معاً على مراتب . . . حتى تنتهى إلى موضوع العلم الأعلى ، الذى يكون مخدوماً غير خادم .

ولو أننا أخذنا فى تصنيف موضوعات العلوم ، لا باعتبار شرف غايتها المباشرة ، بل بحسب مقوماتها النوعية ، وتكامل عناصرها بالازدياد التدريجى ، لحصلنا بينها على هذا الترتيب التصاعدى نفسه ؛ إذ نرى كل واحد منها يحتوى ما قبله ويزيد عليه عنصراً جديداً : فالحياة النباتية تستلزم وجود الجسم بأجزائه . وجزيئاته ، وعناصره ، وذراته ، وطاقاته ؛ وتزيد عليه وظائف أخرى . والحياة الحيوانية تحتوى الحياة النباتية بجميع وظائفها ، وتزيد عليها . والحياة الإنسانية فيها كل الحياة الحيوانية وتزيد وظائف أعلى . وهذه الوظائف نفسها طبقات بعضها فوق بعض ؛ وأعلاها الوظيفة الروحية التى تتطلع إلى الحقيقة الكبرى .

هذا البيان يرينا على أى وجه يمكن أن نفهم الصلة بين العلم الإلهى وسائر العلوم : (طبيعية . أو رياضية ، أو فلكية ، أو نفسية ، أو اقتصادية ، أو منطقية ، أو اجتماعية ، أو تاريخية ، أو لغوية ، أو غيرها) وأنها ليست صلة وحدة فى الموضوع ، ولا اشتراك فى الأهداف ؛ إذ مهما تعالج هذه العلوم من مشاكل ، فليس واحد منها يتصدى لعلاج المشكلة الكبرى التى انتهض الدين لحلها . إنها كلها تبحث عن الكائنات ، وليس شىء منها يبحث عن مبدئها الأول وغايتها القصوى . غير أنها كلها تستطيع أن تزجى لهذا المطلب خدمة ما ، من قريب أو بعيد ، ولن يستغنى الدين عن العلوم إلا

لو استغنت المقاصد عن وسائلها ومقدماتها ، أو الدعاوى عن حججها وبيناتها ؛ فكما أن المجهول لا يتوصل إليه إلا عن طريق المعلوم ، والغائب لا يدرك إلا على ضرب من القياس على الشاهد ؛ كذلك الحقائق العليا لا يسهل الصعود إليها إلا على سلم من حقائق الدنيا .

فإن بعدت صلة بعض العلوم بالدين ، وعجزت عن أن تقدم له مدداً إيجابياً ملموساً ، فإنها بما تبدد من ظلمات الأوهام ، وبما تبعث من النور فى جوانب النفس ، تقوم بوظيفة تطهير وتنقية ، لا بد منها لتهيئة جو عقلى صالح لاعتناق العقائد السليمة ، حتى إذا ركن القلب إلى شىء كان ركونه إليه على بصيرة وبينة ، لا مدفوعا بحمية الجهل ، ولا منقاداً بسذاجة المحاكاة . « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ »

ومهما يكن من أمر ، فالمعقول أنه ، إن لم يكن بين العلم والدين تعاون من قريب ولا بعيد ، كان بينهما على الأقل من التفاهم وحسن التجاور ما بين فروع الصناعات المختلفة ؛ إذ ليس يعقل أن يكون هنالك تعارض وتناقض بين أمرين لا اشتراك بينهما فى موضوع واحد .

وهنا يحق لنا السؤال عن تفسير تلك المصادمات العنيفة ، التى ظهرت فى التاريخ غير مرة ، بين العلوم والأديان ؛ لا نعنى ذلك الصراع الصورى الذى يستغل فيه اسم العلم أو الدين أحيانا ، ليكون ستاراً للمقاصد الخفية ، والمطامع المختلفة ، من الثروة ، والنفوذ ، والجاه ، وسائر المصالح العاجلة ؛ كما لا نعنى الصراع الحقيق الدائم بين النزعات الروحية السامية ، التى تدفع إلى التضحية وضبط النفس والاعتدال ، وبين النزعات المادية المضادة ، التى تهدف إلى الفوضى والإباحة والاستئثار . وإنما نطلب تفسير تلك المعارضة الفكرية التى تقع بحسن نية بين المعسكرين العلمى والدينى ، فتقف كل واحد منهما موقف التكذيب والإنكار لما عند الآخر .

والجواب أن هذه المعارضة تحدث فيما نعلم على إحدى صورتين .

(الصورة الأولى) أن يقف أحد الطرفين موقف المعارضة لما عند

الآخر جملة ، لا بناء على حجة تدحضه ، أو شبهة تضعفه ؛ بل عفواً واعتباطاً ، أو لمجرد جهله به ، ظناً منه أن كل ما لم يدخل فى دائرة علمه فى الحال فليست له حقيقة . وهذا لعمرى من قصر النظر ، بل من الجهل والغرور ؛ فإن التكذيب بما لم يحط الإنسان بعلمه ولم يأته تأويله خطأ لا يرتكبه الراسخون فى العلم والدين ، وإنما يقع فيه المغرورون من العامة أو « أنصاف المتعلمين » . وهؤلاء أشد خطراً من الجهلاء ؛ لأن علمهم فى الحقيقة جهل مركب . وإنما الإنصاف أن يكون كل امرىء عارفاً بقدر نفسه ، واقفاً عند حده ، بنّاء غير هدام . والسبيل القاصد فى ذلك أن يثبت كل فريق ما وصل إليه ، ولا ينكر ما لم يصل إليه . وقد رأينا العلماء المتخصصين فى فرع من العلوم الطبيعية أو العقلية يعتمدون النتائج التى وصل إليها المتخصصون فى فرع آخر منها : كل فى نطاق تخصصه ، ولا ينتظرون أن يعيدوا كلهم ما جربه أو برهنه بعضهم . وهذا هو الوضع السليم الذى تتقدم به المعارف الإنسانية . إذ لو وجب أن يعيد كل عالم بحث كل مسألة بنفسه ، لما تقدمت العلوم خطوة واحدة .

فكذلك ينبغى أن يكون الشأن بين حملة العلوم وحملة الأديان .

ألم يجمع العلماء الآن على إمكان تحطيم النواة الذرية ، واستخدام طاقتها الجبارة فى صنع الأعاجيب ، مع أنه لم يباشر هذه التجربة منهم إلا نفر قليل؟ فماذا يمنعنا أن نؤمن بالتجارب الروحية المتكررة التى شهدها الأنبياء وأرباب البصائر النيرة فى مختلف العصور . وإن لم يشهد الناس منها إلا نتائجها الخارقة ؟

إنه إذا كان من واجب الأديان أن تهادن العلوم ولا تنابذها . وكان من الخير لها أن تستثمر كافة المعارف البشرية وتتسلح بنتائجها . فإن من الخير للعلوم كذلك أن تدع الأديان تكمل ما فيها من نقص . وتملأ ما تتركه فى النفوس من فراغ . بما يملؤه من الحقائق الروحية . فإن لم تفعل فلا أقل من أن تلتزم شقة حياد ، فلا تعادى الأديان ولا تنكرها جملة ؛ فإن إنكار

الدين جملة إنكار ضمنى لأمور واقعية تحتويها الأديان كلها ولا يحتويها علم من العلوم ، ألا وهى عناصر الإيمان بالحقيقة العليا وتقديسها وعبادتها ومعان هى من مادة الحياة التى قد يفسرها العلم ، ولكنه لا يخلقها ; وقد ينقب عن أطوارها ويتفهم نشأتها ، ولكنه لا يستطيع أن يتجاهل وجودها ، أو يدعى لنفسه أنه يحل محلها »[1] .

(الصورة الثانية) أن تكون هنالك مسألة أو مسائل معينة تنطق فيها العلوم والأديان بحكمين متناقضين . وإنما يحدث ذلك حينما تتناول الأديان إلى جانب عنصرها الروحي شيئاً من موضوعات العلوم وحقائق المشاهدات ، وتذهب فى ذلك مذهباً معيناً ، تفرضه على المتدينين بها فرضاً . فهذا الجانب ، وإن كان عرضياً فى الأديان ، وكان سبيله فى الغالب سبيل الوسائل لا المقاصد ، إلا أنه يعد معياراً لمقدار ما فى كل دين من صحة أو فساد ، على قدر اتفاقه مع مقررات العلم الصحيح وقضايا العقل السليم ، أو اختلافه معها ; فإنه إذا كان الدين حقاً والعلم حقاً وجب أن يتصادقا ويتناصرا . أما إذا تكاذبا وتخاذلا فإن أحدهما لا محالة يكون باطلا وضلالا .

---

(١) Durkheim. Formes Élémentaires., p. 614.

البحث الثالث

في

نزعة التدين ، ومدى أصالتها في الفطرة

البحث الثالث

فى

نزعة التدين ، ومدى أصالتها فى الفطرة

ماضيها — مستقبلها — منبعها فى نفوس الأفراد — دورها فى المجتمع

أسئلة تتشوف النفس إلى معرفة الجواب عنها :

— متى ظهرت فكرة التدين على وجه الأرض ؟

— ما مصيرها أمام التطورات الفكرية فى العلوم ؟

— ما وظيفتها النفسية ؟

— ما مهمتها الاجتماعية ؟

مدى أقدمية الديانات :

إلى أى حد تعد ظاهرة التدين ظاهرة عريقة فى القدم ؟ هل سبقت الحضارات المادية ؟ أم تأخرت عنها فى الوجود ؟ أم اقترنت بها ؟

ذهب بعض كتاب القرن الثامن عشر ، الذين مهدوا للثورة الفرنسية ، إلى أن الديانات والقوانين ما هى إلا منظمات مستحدثة ، وأعراض طارئة على البشرية . حتى قال (ڤولتير) : إن الإنسانية لا بد أن تكون قد عاشت قروناً متطاولة فى حياة مادية خالصة ، قوامها الحرث ، والنحت ، والبناء ، والحدادة ، والتجارة . . . قبل أن تفكر فى مسائل الدينيات والروحانيات[1] بل قال : إن فكرة التأليه إنما اخترعها دهاة ماكرون ، من الكهنة والقساوسة الذين لقوا من يصدقهم من الحمقى والسفهاء[2] .

---

(1) Voltaire. Essai sur les mœurs. p. 14.

(2) Id Ibid p 133

وكذلك كان نظر (جان جاك روسوه) إلى فكرة القانون ، حيث ظن أنها ليس لها إلا قيمة وضعية تحكمية . وفسر ذلك بقوله : إن الأفراد الذين سبقوا إلى وضع أيديهم على بعض مساحات من الأرض ، حدا بهم جشعهم ، وحرصهم على المحافظة على ملكيتهم ، إلى أن يأتمروا فيما بينهم على وضع تلك النظم والقوانين ، ليخدعوا بها الجمهور ، ويضللوا بها الفقراء[١] .

هذه النظرة الساخرة إلى الأديان والقوانين ليست مبتكرة ؛ وإنما هى ترديد لصدى مجون قديم ، كان يتفكه به أهل السفسطة من اليونان . وكانوا يروجونه فيما روجوه من المغالطات والتشكيكات . فقديماً زعم هؤلاء السوفسطائية « أن الانسان كان فى أول نشأته يعيش بغير رادع من قانون ، ولا وازع من خلق ، وأنه كان لا يخضع إلا القوة الباطشة . . . ثم كان أن وضعت القوانين ، فاختفت المظاهر العلنية من هذه الفوضى البدائية ، ولكن الجرائم السرية ما برحت سائدة منتشرة . . فهنالك فكر بعض العباقرة فى إقناع الجماهير بأن فى السماء قوة أزلية أبدية ترى كل شيء ، وتسمع كل شيء ، وتهيمن بحكمتها على كل شيء . . . »[٢] . وهكذا لم تكن القوانين والديانات فى تصويرهم إلا ضروباً من السياسة الماهرة التى تهدف إلى علاج أمراض المجتمع بكل حيلة ووسيلة .

ولقد أعان على بعث هذه الآراء وترويجها فى أوروبا الحديثة سببان : أحدهما الانحلال الخلقى عند نفر من رجال الكنيسة ؛ والثانى ظلم القوانين الوضعية ، وسوء توزيع الثروة العامة . فكان من السهل أن يظن الناس أن الدين والقانون كانا كذلك فى كل زمان ومكان .

على أنه لم ينقض القرن الثامن عشر نفسه حتى ظهر خطأ هذه المزاعم ؛

---

(١) Rousseau, Discours sur l'Origine et le Fondement de l'inégalité parmi les hommes.

(٢) Voir P. de la Boullaye. ouvrage cité, I. 17-18.

حيث كثرت الرحلات إلى خارج أوروبا ، وا كتشفت العوائد والعقائد والأساطير المختلفة ، وتبين من مقارنتها أن فكرة التدين فكرة مشاعة لم تخل عنها أمة من الأمم فى القديم والحديث ، رغم تفاوتهم فى مدارج الرقى ودركات الهمجية . وهكذا ظهر أنها أقدم فى المجتمعات من كل حضارة مادية ، وأنها لم تقم على خداع الرؤساء وتضليل الدهاة ، ولم ترتكز على أسباب طارئة أو ظروف خاصة ، بل كانت تعبر عن نزعة أصيلة مشتركة بين الناس .

واعلم أن عموم الأديان لجميع الأديان لا يعنى عمومها لكل أفرادها ؛ فإنه لا تخلو أمة من وجود « ذاهلين » قد غمرتهم تكاليف الحياة وأعباؤها ، إلى حد أنهم لا يجدون من هدوء البال وفراغ الوقت ما يمكنهم من رفع رءوسهم للنظر فى تلك الحقائق العليا ؛ كما لا تخلو أمة من « منكرين ساخرين » يحسبون الحياة لهواً ولعباً ، ويتخذون الدين وهماً وخرافة . لكن هؤلاء دائماً هم الأقلون فى كل أمة . وهم فى الغالب من المترفين الذين لم يصادفهم من عبر الحياة وأزماتها ما يُشعر نفوسهم معنى الخضوع والتواضع ، وما ينبه عقولهم إلى التفكير فى بدايتهم ونهايتهم . وهذا الاستثناء من القاعدة لا ينفى كون الغريزة الدينية بصفة عامة فى طبيعة النفس الانسانية ؛ كما أن غريزة بقاء النوع لا يمنع من عمومها أن بعض الناس لا يتزوجون ولا ينسلون .

ولسنا ننكر أن تكون هناك عقيدة معينة قد استحدثت فى عصر ما ، أو أن يكون ثمة وضع خاص من أوضاع العبادات قد جاء مجلوباً مصنوعاً ، فذلك سائغ فى العقل ، بل واقع بالفعل . أما فكرة التدين فى جوهرها فليس هناك دليل واحد على أنها تأخرت عن نشأة الإنسان .

يقول معجم (لاروس) للقرن العشرين : « إن الغريزة الدينية : مشتركة بين كل الأجناس البشرية ، حتى أشدها همجية ، وأقربها إلى الحيــاة الحيوانية . . . وإن الاهتمام بالمعنى الإلهى وبما فوق الطبيعة هو إحدى

النزعات العالية الخالدة للإنسانية »[١]. ويقول : « إن هذه الغريزة الدينية لا تختفى ، بل لا تضعف ولا تذبل ، إلا فى فترات الإسراف فى الحضارة وعند عدد قليل جداً من الأفراد »[٢].

وكتب بارتيلى سانت هيلير : « هذا اللغز العظيم الذى يستحث عقولنا : ما العالم؟ ما الإنسان ؟ من أين جاءا ؟ من صنعهما ؟ من يدبرهما؟ ما هدفهما ؟ كيف بدءا ؟ كيف ينتهيان؟ ما الحياة؟ ما الموت ؟ ما القانون الذى يجب أن يقود عقولنا فى أثناء عبورنا فى هذه الدنيا ؟ أىّ مستقبل ينتظرنا بعد هذه الحياة ؟ ... هل يوجد شىء بعد هذه الحياة العابرة ؟ وما علاقتنا بهذا الخلود . . ؟ هذه الأسئلة . . لا توجد أمة ، ولا شعب ، ولا مجتمع ، إلا وضع لها حلولا جيدة أو رديئة ، مقبولة أو سخيفة ، ثابتة أو متحولة . . . »[٣].

ويقول شاشاوان : « مهما يكن تقدمنا العجيب فى العصر الحاضر . . . علمياً ، وصناعياً ، واقتصادياً ، واجتماعياً ، ومهما يكن اندفاعنا فى هذه الحركة العظيمة للحياة العملية ، وللجهاد والتنافس فى سبيل معيشتنا ومعيشة ذوينا ، فإن عقلنا فى أوقات السكون والهدوء (عظاماً كنا أو متواضعين . خياراً كنا أو أشراراً) يعود إلى التأمل فى هذه المسائل الأزلية : لم وكيف كان وجودنا ووجود هذا العالم ؟ وإلى التفكير فى العلل الأولى أو الثانية ، وفى حقوقنا وواجباتنا »[٤].

ويقول هنرى برجسون : « لقد وجدت وتوجد جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات ، ولكنه لم توجد قط جماعة بغير ديانة »[٥].

---

(١) و (٢) Larousse du XXème siècle. article : Religion.

(٣) B. St. Hilaire, Mahomet et le Coran. P. XXXIV.

(٤) Chachoin. Evolution des Idées Religieuses, p. 153.

(٥) Henri Bergson. Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. p. 105.

مصير الديانات أمام التقدم العلمي :

وجاء القرن التاسع عشر وقد تقرر هذا المعنى فى النفوس ؛ فلم يجرؤ أحد أن يشكك الناس فيه ، بل ظهرت نظرية جديدة فى الطرف المقابل ، مضمونها أن الأديان وإن كانت عريقة فى القدم ، لكن تقدمها الزمانى لا يكسبها صفة الثبات والخلود ، بل هو بالعكس يطبعها بطابع الشيخوخة والهرم ، وينذر بأن مصيرها إلى الاضمحلال والفناء .

هذه هى نظرية (أوجست كونت) . فقد ذهب هذا الفيلسوف إلى أن العقلية الإنسانية قد مرت بأدوار ثلاثة : Loi des trois âges دور الفلسفة الدينية ، ثم دور الفلسفة التجريدية ، ثم دور الفلسفة الواقعية . وهذا الدور الثالث فى نظره هو آخر الأطوار وأسماها . فبعد أن كان الناس يعللون الظواهر الكونية بقوة أو بقوى إرادية خارجة عنها ، انتقلوا الى تفسيرها بمعان عامة ، وخصائص طبيعية كامنة فيها ، كقوة النمو ، والمرونة ، والحيوية ... الخ ، ثم انتهوا إلى رفض كل تفسير خارجى أو داخلى ، واكتفوا بتسجيل الحوادث كما هى ، ومعرفة ما بينها من ترابط وجودى ، بقطع النظر عن أسبابها وغاياتها . وعلى هذا يكون دور التفكير الدينى يمثل الحال البدائية التى تلهت بها الإنسانية فى مرحلة طفولتها ؛ فلما كبرت عن الطوق خلعتها لتستبدل بها ثوباً وسطاً فى دور مراهقتها ؛ حتى إذا بلغت أشدها ، واكتمل رشدها ، أخذت حلتها الأخيرة من العلوم التجريبية [1] .

نقطة الخطأ البارزة فى هذا المذهب التطورى هى أن أنصاره جعلوا منه قانوناً يستوعب التاريخ كله فى شرط واحد . قطعت الإنسانية ثلثيه بالفعل ، ونفضت أو كادت تنفض يدها منهما إلى غير رجعة ؛ فلن تعود إليهما إلا أن يعود الكهل إلى طفولته وشبابه

(١) Auguste Comte. Cours de Philosophie Positive

ولو أنهم جعلوا منه سلسلة دورية ، كلما ختمت شوطاً رجعت عوداً على بدء ، لكان الخطأ فى هذه النظرية أقل شناعة ؛ ولكنها بعد ذلك تظل دعوى غير مسلمة ؛ لا لأنها مجردة عن البرهان فحسب ، بل لأنها تحرف التاريخ ، وتصادم العيان . فنحن ما زلنا نسمع ونرى فى كل عصر تقديساً للروحانيات ، وشغفاً بالمعنويات والمعقولات الكلية ، عند فريق من الناس ، إلى جانب الكلف بالحوادث والحقائق الجزئية ، عند فريق آخر . وليس الحد الذى يفصل بين المعسكرين هو جهل أحدهما بالتجارب الكونية وخبرة الآخر بها ؛ إذ كثيراً ما نجد من بين الجهال جاحدين متعصبين ؛ كما نجد من بين علماء المادة مؤمنين متحمسين . وها نحن أولاء ، فى القرن العشرين ، وفى قلب الحضارة الأوروبية ، نرى إلى جانب البحوث المادية المتشعبة ، دراسات روحية واسعة ، تقوم بها جماعات محترمة من كبار علماء [٢] الطب والفلسفة والطبيعة ، على منهاج علمى دقيق ، وبأسلوب برهانى يعتمد على التحليل والنقد الصارم ، الذى ينحى عن الوقائع كل ما عساه أن يعلق بها من تزوير وخداع ، وكل ما يحوم حولها من وهم وتسرع فى الحكم ، ولا يقبل منها إلا ما يؤيده اليقين ، وما ينتهى إليه البحث الدقيق الرزين .

فالواقع أن الحالات الثلاث التى يصورها (كونت) لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة ، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة فى كل الشعوب ، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول فى شعب ما ، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين بؤسى ونعمى ، ونحوس وسعود .

بل نقول إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة فى نفس كل فرد ، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً فى إقامة الحياة الإنسانية على وجهها ، ولكل واحدة منها مجال يوائمها . ففى الوقت الذى نفسر فيه الحوادث العادية

---

(١) أمثال Lodge الفيلسوف الانجليزى و William James الأمريكى و Richet, العالم الفرنسى المتخصص فى وظائف الأعضاء .

أسبابها المباشرة خارجية أو داخلية فنقول هلك فلان بضربة سيف أو بالشيخوخة أو المرض لا يزال كل واحد منا يفسر الحوادث الشاذة الخارقة بالقضاء والقدر . أو بسبب غيبي مجهول

بل نذهب إلى أبعد من ذلك ، فنقرر أن النظرة الوقوعية تقع في مبدأ الطريق لا في نهايته ، وأنها تمثل مرحلة الطفولة النفسية ، لا مرحلة النضج والكمال ، ذلك بأن مبعثها الحاجة العاجلة وضرورة الحياة اليومية ، وبأنها وظيفة الحس لا العقل . وبأنها من معدن القابلية والانفعال ، لا من معدن الفاعلية والإنشاء

أما نظرة التعليل بالمعاني العامة فإنها تنبثق في النفس على أثر ذلك حتى استيقظت ملكتا التجريد والتعميم في التصورات والأحكام ؛ فلا يكتفي الذهن حينئذ بجمع الحوادث المترابطة في سلسلة متعاقبة ، كما تجمع الأعواد في الحزمة . بل يحاول ربطها برباط معنوي تدور في فلكه . ويكون كالسلك الداخلي الذي ينتظم حبات العقد . ونؤكد أن المعارف الإنسانية لا تستحق اسم العلم حتى تأخذ بنصيب قليل أو كثير من هذا التجريد والتعميم ، الذي يضع كل مجموعة في نطاق يضبطها ، تحت لقب مشترك يسهل به استحضارها ويكون لها بمثابة قانون كلي تظل به جزئياتها . بل العلوم الواقعية تسعى الآن جاهدة للاندماج برمتها في منظمة تنسقها وتخضع جميع ظواهرها لناموس واحد . وهذا هو ما يسمى بمبدأ « وحدة الوجود » بمعناه العلمي monisme scientifique وسواء أبلغت العلوم هذا الهدف قريباً أو بعيداً أم لم تبلغه أبداً ، فالذي لا شك فيه هو أن هذه النزعة إلى استنباط المعاني الكلية لم تفتر بل تزداد قوة

بقيت النظرة الروحية ، أو الدينية وواضح أنها لا تولد في النفس إلا حينما يتسع أفقها ، فتتجاوز الكون ظاهره وباطنه إلى ما وراءه فهي أوسع النظرات مجالا وأبعدها مطلباً

وهكذا ينقلب الترتيب الذي تخيله الفيلسوف رأساً على عقب ، وتعود

الحاجات النفسية الثلاثة إلى أوضاعها الطبيعية المعقولة : حاجة الحس ، فحاجة العقل ، فحاجة الروح . وإن شئت قلت . حاجة الحس ، فحاجة العقل القانع ، فحاجة العقل المتسامى . على أن الذى يعنينا هنا ليس هو الوضع التقويمى لكل واحدة من هذه النزعات ، وإنما هو دخولها جميعاً فى كيان النفس الإنسانية . فكما أننا لا نجد أمارة واحدة تدل على قرب زوال النزعة الاستقرائية ، أو النزعة التعليلية ، كذلك لا نرى أمارة واحدة تشير إلى أن فكرة التدين ستزول عن الأرض قبل أن يزول الإنسان .

يقول سالومون ريناك : « ليس أمام الديانات مستقبل غير محدود فحسب ، بل لنا أن نكون على يقين من أنه سيبقى شىء منها أبداً ، ذلك لأنه سيبقى فى الكون دائماً أسرار ومجاهيل ، ولأن العلم لن يحقق أبداً مهمته على وجه الكمال »[١] .

ويقول الدكتور (ماكس نوردوه) عن الشعور الدينى : « هذا الإحساس أصيل يجده الإنسان غير المتمدين ، كما يجده أعلى الناس تفكيراً ، وأعظمهم حلماً . . . وستبقى الديانات ما بقيت الإنسانية ، وستتطور بتطورها ، وستتجاوب دائماً مع درجة الثقافة العقلية التى تبلغها الجماعة »[٢] .

ويقول ارنست رينان Renan فى تاريخ الأديان : « إن من الممكن أن يضمحل كل شىء نحبه ، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة ، ولكن يستحيل أن ينمحى التدين ، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادى ، الذى يريد أن يحصر الفكر الإنسانى فى المضايق الدنيئة للحياة الأرضية » .

ولقد أحسن الأستاذ محمد بك فريد وجدى حين يقول فى دائرة معارفه ، تعليقاً على هذه الكلمة ، فى مادة (دين) : « نعم يستحيل أن تتلاشى فكرة التدين ، لأنها أرقى ميول النفس وأكرم عواطفها ، ناهيك بميل يرفع رأس

---

(١) Salomon Reinach Orpheus, p. 35-6

(٢) Max Nordau, Réponse au Mercure de France Paris, 1908

الإنسان . بل إن هـذا الميل سيزداد . . . ففطرة التدين ستلاحق الإنسان ما دام ذا عقل يعقل به الجمال والقبح ، وستزداد فيه هذه الفطرة على نسبة علو مداركه ونمو معارفه » .

ولنقف قليلا عند هذه الكلمة ، لأنه قد يبدو من المفارقات العجيبة أن يكون ازدياد العلم ونمو المعرفة سبباً فى نمو غريزة التدين ، المبنية على طلب الغيب المجهول . ولكننا لو تأملنا لتحققنا صحة هذه المفارقة ، ولعرفنا أن تقدمنا الحثيث فى العلوم يقربنا حقيقة من الاعتراف بجهالتنا ، والإقرار بأن مثل ما نعلمه من الكون فى جانب ما نجهله منـه كمثل قطرة واحدة من محيط خضم عميق ؛ ذلك أن كل باب جديد يفتحه العلم من دلائل عظمة الكون وامتداده ينفتح معه أفق أوسع للسؤال عما يتصل بهذا الميدان الجديد من المشاكل الكثيرة الغامضة .

ولنأخذ مثلا بمجموعتنا الشمسية ، وما فيها من الكواكب السيارة ، التى لا يرى منها بالعين المجردة إلا عدد يسير . فقد اكتشف فيهـا من الأقمار والتوابع على عهد لابلاس La Place ما تبلغ به اثنين وأربعين كوكباً . ثم أثبتت الأرصاد الأخيرة من أجزاء هـذه المجموعة ما يجاوز الألف ؛ ثم قامت الدلائل القوية على أن كل مجموعتنا هذه ما هى إلا واحدة من ملايين المجموعات التى لها أجزاؤها ، وتوابعها ، والتى تختلف أعمارها ، ويتفاوت جوها ، ونظام حركاتها ، وتكوين سطحها وطبقاتها ، وأسلوب الحياة فيها ؛ وكل ذلك لا نعرف عنه شيئاً على وجه الوضوح واليقين ، ولا أمل فى الوصول إليه الآن إلا على ضرب من القياس والتخمين ؛ فضلا عمـا وراء ذلك من فضاء أو ملاء . حتى إننا لو عرفنا كيف تتكاثف بعض الغازات السطحية السحابية العليا فتتولد منها الشموس ، لبقى علينا أن نعرف من أين تتولد تلك السحابيات نفسها . وهكذا كان اتساع نطاق المعلومات هو بنفسه اتساعاً لنطاق المجهولات ، لأن محيط كل دائرة جديدة يماس الحدين بباطنه وظاهره . فلا يسع العقل إلا التسليم بأن وراء كل مرحلة يقطعها من

عالم الشهادة مراحل أخرى من عالم الغيب ، فى آماد وآباد لا يدرك الإنسان نهايتها إلا إذا انقلب المحاط محيطاً ، والحادث الفانى أزلياً باقياً . وصدق القرآن حين يقول : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » .

فإذا رجعنا من العالم الأكبر إلى العالم الأصغر ، واعتبرنا الأشواط التى قطعها العلم فى تحليل المادة إلى أجزائها وأجزاء أجزائها ، فإننا نحصل على نتيجة مشابهة تمام المشابهة ؛ ذلك أنه بعد أن وقف التحليل دهراً طويلا عند الذرّة atome على أنها هى الحد الأدنى الذى لا يقبل الانقسام ولا الفناء ، والذى يحتفظ بكتلته وخصائصه تحت تأثير كل القوى الطبيعية ، وفى أثناء جميع التفاعلات الكيميائية ، أصبحت اليوم هذه الذرّة نفسها عالماً معقداً ، مركباً من نواة جامدة وغلاف يدور حولها كما تدور السيارات حول الشمس ؛ وتبين أن هذا الغلاف الذى هو جزء من تركيبها ما هو إلا شحنة كهربائية سالبة électron مجردة عن كل حامل مادّى ، وأنه يمكن فصله عنها بقوة إشعاعية أو بتسخين هائل . بل تلك النواة نفسها ، التى كانت تعد إلى عهد قريب متماثلة الأجزاء أعنى ذات قوة إيجابية فحسب proton ، قد ظهرت الآن مركبة بدورها من نوعين من الكهرباء : موجب وسالب ؛ وثبت أنه من الممكن تحطيمها وفصل أجزائها [1] ، وأن القوة الإشعاعية الهائلة التى تستنبط من هذا التحطيم يمكن استخدامها فى إصلاح الكون وتعميره ، أو فى إفساده وتدميره .

هكذا تخلع الطبيعة ثوبها المستعار ، وتتكشف المادة عن أصلها الأصيل ،

---

(١) يقول علماء الذرة إن أخف الذرات وأيسرها تركيباً هى الذرة المائية atome d'hydrogène التى تحتوى على بروتون واحد وإليكترون واحد ؛ كما أن أثقل الذرات هى ذرة الإرانيوم uranium التى عددها الذرى ٩٢ ؛ وعدد إليكتروناتها أيضاً ٩٢ . وقد أثبتت التجارب أن الذرة المائية جزء مقوم مشترك فى كل نويات الأجسام العنصرية ، كالألومنيوم وغيره ؛ بمعنى أن تحليل هذه العناصر ينتهى فى آخر الأمر إلى ذرات مائية .

قف لحظة عند هذه الاكتشافات ، وتأمل التعبير القرآنى العجيب : « وكان عرشه على الماء » أى أنه هو أصل المكونات ، قبل أن تخلق السموات والأرض .

فإذا هى « طاقة » أى قوة مجردة ، يلزم البحث عن مصدرها خارج ذلك الهيكل المادى المحطم ، وذلك الصنم الساقط المهدّم . وهكذا يقترب عالم المادة رويداً رويداً من عالم المجردات ، ويكاد يتصل عالم الشهادة بعالم الغيب من جهة حده الأدنى ، كما اتصل به من جهة حده الأعلى . وهو غيب يؤمن به العلم وإن لم يره ، لأنه يحس أثره ، ويكاد يلبس خطره .

أجل ، لقد أصبح العلم يؤمن اليوم بأن فى الوجود قوى لا ينالها الحس المجرد ، ولا الحس المجهز بأقوى المجاهر ، المزوّد بأدق المقاييس والموازين ؛ وبالجملة أصبح يؤمن بأن التجربة الحسية المباشرة ليست هى المعيار الوحيد للوجود . وهكذا وضع بيده اللبنة الأولى فى القاعدة التى تقوم عليها الأديان .

على أن هذا الضرب من التجارب العلمية التى سرّحنا فيها النظر مصعدين طوراً ومنحدرين طوراً ، والتى حوّلت المادة فى كلا طرفيها إلى هباء أو سراب ، ورجعت بالعلم فى كلتا مرحلتيه من الغرور والكبرياء إلى التواضع والاستسلام ، هذا الضرب من التجارب لا يمثل من العلم الواقعى إلا جانبه التطبيقى ، الذى هو إلى الصناعات والفنون أقرب منه إلى حقيقة العلوم : إذ العلم فى جوهره ليس تحليلا وتركيباً عمليين ؛ وإنما هو نظرة عقلية تربط النتائج بمقدماتها ، وتستنبط القوانين من جزئياتها ، وتفسر الموجودات تفسيراً تستسيغه النفس ويطمئن إليه العقل . . . ترى هل فى طبيعة العلوم التجريبية وطبيعة مناهجها وأدواتها ما يؤهلها القيام بهذه المهمة على كمالها ، بحيث لا تتطلع النفس من ورائها إلى تفسير آخر ؟

هيهات ، هيهات !

لا نكتفى بأن نقول إن هذه العلوم — حتى فى وضعها الحالى الذى سحر الأبصار — لم تكشف من قوانين الوجود إلا جانباً يسيراً ، يمتد من خلفه عالم فسيح من الشواذ والأحوال الفردية ، التى لا تضبطها قاعدة ولا قانون .

ولا نقنع بأن نقول إننا ، فى تلك الحدود الضيقة نفسها ، متى جاوزنا

عالم المواد الأولية الساذجة إلى حيث تشتبك العناصر والعوامل ، وتتعقد العلائق والمشاكل ، خرجت قوانين العلم عن صرامتها ودقتها ، وأصبحت ضرباً من التقريب المبنى على حساب الاحتمالات الغالبة ، والذى إن صدق فى متوسطه الحسابى فإنه يدع الأطراف تتراجح فى تقلب وتذبذب ، بين مد وجزر . هذا إجمال له تفصيل يعرفه كل من زاول علوم الحياة والنفس والاجتماع وأشباهها .

بل نقول بلسان علوم الطبيعة نفسها إنه لم يوجد ولن يوجد فيها قانون عام واحد يعتمد على منهج تجريبى يقينى شامل ذلك أنه مهما تتكرر التجربة ، وتتنوع الأمثلة ، فإنها كلها أحداث معينة تقع فى أزمنة معدودة ، وأمكنة محدودة ؛ ويظل بين جملتها وبين منطوق القانون الكلى ، الذى لا يحده زمان ولا مكان ، برزخ عريض يفصل ما بين « التناهى » و « اللاتناهى » . وإنه لكى يسد العلم هذه الفجوة يلجأ دائماً إلى « وسيلتين » من الرقو والترقيع ، ينسج خيوطهما من مقايسة ذهنية تعتمد على محض الظن والتمنى : أما فى « أولاهما » فإنه يمد بين كل معلمة ومعلمة من معالم التجربة الفعلية جسوراً وهمية قصيرة interpolation يفترض فيها أن الحلقات المفقودة التى لم تسجلها المشاهدة تنتظم فى سلك مع الحلقات التى سجلتها ، وأن السلسلة المؤلفة منهما تمتد فى خط متصل مستقيم ، أو هو على الأقل أقرب إلى الاستقامة وأبعد عن التعرج والالتواء . وأما فى « أخراهما » فإنه من وراء تلك السلسلة كلها يثب فى عالم الغيب الزمانى والمكانى وثبة هائلة extrapolation يفترض فيها أن المناطق التى لم ير منها شيئاً شبيهة بالمنطقة التى رأى بعضها ، وأن ما سيكون شبيه فى الجملة بما كان . لا جرم أن قانوناً هذا مبلغه من الارتكاز على الواقع المشاهد — وكل قوانين العلم الطبيعى كذلك — هو عالة فى قانونيته نفسها على نوع من الإيمان العقلى بتلك المقدمات المفروضة التى لا تزال تضيف إلى شهادة الحس رقعاً أغلظ منها غريبة عنها ، حتى تبرزها فى ثوب العموم والشمول .

ثم نقول بلسان العلم الأعلى، أعنى علم قوانين المعرفة والفكر. إن كل تفسير للآثار بأسبابها الطبيعية يحمل فى نفسه جرثومة نقصه وعجزه، ولا يمكن أن يصل إلى حد الإقناع الشافى إلا إذا اقتلع قانون التفكير من جذوره. ذلك أنه لو كان صدور الأثر انبثاقاً طبيعياً من سببه، لوجب أن يكون وجوده مجرد امتداد لهذا السبب. ولوجب إذاً أن يشبهه فى كل شىء ؛ حتى إن أدنى اختلاف بينهما فى الطبيعة . أو الكم ، أو الكيف ، يصبح مجالا لسؤال جديد لا يحير التفسير الطبيعى له جواباً ؛ بل إن مجرد اختلافهما فى الزمان أو المكان يجعلنا نتساءل : لم كان هذا قبل ، وذاك بعد؟ أو لم كان أحدهما عن اليمين، والآخر عن الشمال؟ . . . فإذا جرينا إلى نهاية الشوط ، وجب أن يؤول الكون أمامنا إلى وحدة لا تعدد فيها ، أو إلى نقطة لا امتداد لها . وأن تمحى من أذهاننا فكرة الغيرية ، ولا يبقى فيها إلا مبدأ العينية . . . لكن الفكر نفسه لا حياة له إلا فى التعدد والاختلاف ؛ إذ هو حركة بين حدين أو جملة حدود ، يصل بينها أو يفصل . . . هكذا توقفنا التفسيرات الطبيعية بين نارين : فهى إما أن تقف بنا معترفة بعجزها وإفلاسها وتتركنا ظمأى لا تنقع لنا غلة ، وإما أن تسعى إلى الوفاء والكمال حتى تفضى بنا إلى الإحالة والخلف . ألا وإنه لا مخرج للعقل من هذا الخلف والتناقض ، ولا سبيل فى الوقت نفسه إلى شفاء النفس من هذا العى ، إلا بتجاوز تلك التفسيرات الآلية الخالصة ، والتماس سبب إرادى مفعم ، تكون له الحرية فى اختيار هذا التفاوت بين الأسباب ومسبباتها .

وهكذا تلتقى العلوم العقلية والطبيعية ، العملية منها والنظرية ، على الاعتراف بأنها فى استقصاء البحث عن أصول الأشياء ومبادئها تنتهى دائماً بالانتصار لقضية الغيب ، وتفسح بذلك المجال لبقاء الأديان وخلودها .

على أن العلوم فى هذا الاتجاه الذى وصفناه إنما تعمد إلى أحد طرفى المحور مستدبرة طرفه الآخر ، وإنما تحاول إرضاء نصف حاجة العقل ، مهملة نصفها الثانى . ذلك أن النفس الإنسانية ليس يشفيها فى تفهمها للأشياء

أن تصعد إلى أسبابها ومقدماتها ، بل لا بد لها بعد ذلك من أن تنحدر معها إلى غاياتها ونهاياتها ، وتستفسر عن مقاصدها وأهدافها . فليس يكفيك لكى تحيط بالشيء خبراً أن تعرف نشأته دون أن تعرف مصيره ، ولا أن تعرف كيف كان ؟ دون أن تعرف لم كان ؟ أليست هذه المطالبة النفسية الحثيثة دليلا على ما هو مركوز فى الجبلة من الاقتناع بأن الحوادث الكونية تسير على خطة مرسومة ، وأن القوة المدبرة للأشياء تهدف منها إلى غاية معينة ، أونها لا تسير بمحض المصادفة العمياء والاتفاق التحكمى ؟

فانظر الآن موقف العلوم الحديثة من هذه الضرورة العقلية التى تلح علينا فى السؤال عن غايات الأشياء ومقاصدها :

لقد أتى على هذه العلوم زمن أعلنت فيه أنها نفضت يدها من هذا البحث ، وأنها أوصدت دونه بابها ، مدعية أنه إنما يعنيها اكتشاف علاقة السببية بين الظواهر ، ومعرفة اطرادها على نسق معين ؛ وليس يعنيها . بل ليس يدخل تحت قدرتها ، أن تتبين : أهذا الارتباط مقصود لغاية ؟ ولا ما هى تلك الغاية ؟ وهكذا شهدت هذه العلوم على نفسها بادىء ذى بدء بأنها لن تفى بحاجات العقول ، ولن تؤدى رسالة المعرفة كاملة ؛ إذ أزمعت أن تقف منها فى منتصف الطريق . على أنها لم تكن لتدوم طويلا على هذا الموقف المحايد ؛ فإن العالم الطبيعى لا يستطيع بما هو إنسان أن يهمل هذا الجانب من مطالبه العقلية . ولذلك نراه كلما وصل به العلم إلى مجموعة من الظواهر المتساندة التى يخدم بعضها بعضاً ، والتى يقع كل منها فى موضعه الذى كان لا بد منه للحصول على فائدة معينة ، يعود قهراً عنه إلى البحث فى العلل الغائية من غير أن يسميها باسمها ، فيسأل عن عمل كل خلية فى العضو ، وعمل كل عضو فى الجهاز ، وعمل كل جهاز فى الجسم .. الخ ؛ ويسمى هذه الأعمال بالوظائف ، بدلا من اسم الغايات والمقاصد . وهو كما ترى برقع شفاف لا يكاد يستر ما وراءه . والمهم عندنا ليس هو الأسماء ، وإنما هو تلك الحقائق التى يعترف بها اعترافاً عملياً صامتاً . والأهم من ذلك

هو أن هذا العلم كلما جد فى سيره لا يلبث أن يجاوز بضع خطوات حتى يقف عجزاً واعترافاً بأن أمامه ستاراً كثيفاً يحول دون منظر الغايات القصوى ، والنهايات الأخيرة ، التى لا يزال يتشوف إليها ولا يدركها .

وبعد ، فأى شىء أكبر شهادة على أن نهاية العلم البشرى ليست هى إطفاء غريزة التدين ، بل زيادة إشعالها ، من أن مؤسس الفلسفة الواقعية وكبار أنصارها قد انتهوا إلى الاعتراف صراحة أو ضمناً بهذه الحقيقة ، بناء على تجربتهم فى أنفسهم ؟ فهذا كونت A. Comte الذى كان يتنبأ بأن فناء الديانات سيكون هو النهاية الحتمية لتقدم العلوم ، قد عاد فى آخر أمره متصوفاً عجيباً ، وكلل حياته بوضع ديانة جديدة ، نهجها على غرار النظام الكنسى للديانة الكاثوليكية : فى عقائدها ، وطقوسها ، وأعيادها ، وطبقات قساوستها . . . رواية كاملة أعاد فصولها ، ولم يغير إلا أشخاصها .

وهذا سبنسر R. Spencer ينتهى بأن يقول عن « المجهول » إنه « تلك القوة التى لا تخضع لشىء فى العقول ، بل هى مبدأ كل معقول ، وهى المنبع الذى يفيض عنه كل شىء فى الوجود » . أليس هذا « المجهول » هو بعينه موضوع الديانات ، يحيئنا الآن باسم آخر على لسان العلم ؟

وما أجمل الصفحة التى كتبها ليتريه Littré يصف نفسه حين كانت خاتمة مطافه فى العلوم الواقعية أن رأى نفسه محوطاً من كل جانب ببحر لجى من الأسرار الغامضة ، وهو لا يملك سفينة يخوض بها لجته . وليس معه إبرة يتعرف بها وجهة سفره . . . ترى كيف كان موقفه بإزاء هذا المحيط الرهيب ؟ أتراه وقف أمامه وقفة الشاعر الهائم ، أو وقفة العاشق المتدله ؟ كلا ، ولكن وقفة الناسك ، الخاشع ، المتأله [1] .

---

(١) Voir. Sabatier, Esquisse d'une Philosophie de la Religion, p. 11-12.

ينابيع النزعة الدينية فى النفس البشرية :

ما هذه إذاً تلك القوة الغلابة ، التى لا تزيدها المقاومة إلا عنفاً واشتعالا ، والتى تقهر فى النهاية أنصارها وأعداءها على السواء ؟ أليست هى قوة الفطرة التى إن ذبلت أوراقها ، وجفت أغصانها فى فترة ما ، فإنها لا تلبث أن تورق وتثمر كلما عاودها الربيع فبلل ثراها ، وسقى أصولها ؟ بلى ! وإن هذا الربيع قد تكفى منه قطرة ، وربما تبلور فى نظرة . فما هى إلا طرفة من تأمل الفكر ، أو لحظة من يقظة الوجدان ، أو أزمة من صدمات العزم ... فإذا أنت تسبح بخيالك فى عالم الغيب الذى منه خرجت ، أو فى عالم الغيب الذى إليه تصير .

لو كانت نزعة الإيمان بالغيب والتطلع إليه من ناحية طرفيه : الماضى ، والآتى ، عنصراً من عناصر الفكرة الدينية وحدها ، لكان الإنكار لما وراء الحس إلحاداً فحسب ؛ ولو كانت هى النتيجة الختامية لتقدم العلوم واتساع أفقها كما رأينا ، لكان هذا الإنكار نقصاً فى العلم وقصراً فى النظر وكفى . أما وتلك النزعة بنت الغريزة والجبلة ، فإن الأمر أعظم من ذلك وأخطر : إنه نكسة فى فطرة الإنسان ترده إلى مستوى الحيوان الأعجم ، ولا نقول إلى مستوى الطفولة الغافلة ؛ فإن كثيراً من الأطفال ذوى الفطر السليمة لا يقنعون بالأمر الواقع المشاهد ، ولا يقفون فى تعليله عند حلقة من حلقات أسبابه وغاياته القريبة ، بل يصعدون دائماً إلى أسبابه الأولى ، ويسترسلون فى تعرف نتائجه الأخيرة . فهذه صورة مصغرة من تلك النزعة الفكرية الإنسانية التى هى أبداً فى حركة وتقدم يأبيان الوقوف والجمود .

إن غريزة التطلع هذه هى مبدأ العلم والايمان معاً . وإن الذى يقف بها عند حدود الواقع الحاضر فى الحس ليصد الإنسانية عن سبيل الكمال ، ويحرم العالم من خير كثير ؛ فضلا عن أنه بذلك يقاوم طبيعة الأشياء ، ويحاول تبديل الفطرة التى فطر الله الناس عليها .

غير أن العقول حين تنفذ بنورها من نطاق هذا العالم الحسي ، سعياً إلى الاطلاع على مبدئه ومصدره ، وعلى مصيره وغايته ، ليست على درجة واحدة في هذا السعي . (فأما) العقل القانع المتعجل فإنه يقف عند أدنى مبادىء الغيب وأقرب غاياته ، مكتفياً في كل فصيلة من الظواهر الكونية المتشابهة بأن يلمح من ورائها مبدأ يلفها وينظمها ، ومن أمامها قبلة معينة تتجه نحوها ، وقلنا يعود إلى السؤال عن منشأ كل واحد من المبادىء ومآله ، أو إلى السؤال عن مبدأ الكائنات جملة ، أو عن وجهتها الكلية من حيث هي كتلة واحدة ، ذات وظائف متساندة . وهكذا تتعدد في نظره القوى المدبّرة ، أو الآلهة المقتدرة : فللريح إله ، وللخصب إله ، وللحياة إله ، وللموت إله ، وللحرب إله ، وللشعر إله . . . (وأما) العقول الواعية ، الطليقة ، المتسامية ، التي تسعى إلى هدفها على بصيرة فيما تطلب ، وفيما تأخذ أو تدع ، غير متعرجة في السير ، ولا متناقضة في الحكم . فإنها من جهة ترى أن مطلبها أسمى من أن تحده حدود المكان ، أو تقيده قيود الزمان . . . حتى إنه لو أحصى لها العادّون ما جمعته البشرية وما ستجمعه من علوم وفنون ، ومتع بدنية وعقلية ، لبقي أمامها في طرفي الوجود شيء لا تفسره العلوم ، ولا تحققه الفنون ، ولظل فيها فراغ عميق لا يملؤه الماضي ولا الحاضر ، ولا المستقبل القريب ولا البعيد . . . ولن يتوقف منها هذا التطلع والتسامي ، ولن يستقر فيها هذا القلق والاضطراب ، ولن ينحسم عنها هذا اللهاج في الطلب . . . إلا بحقيقة هي الإِنّية الأولى والنّسبة الأخيرة لكل الحقائق ، حقيقة تأبى طبيعتها الأفول في أفق الحدوث والإمكان ، ولا تدع مجالا للسؤال عن قبل أو بعد في الزمان أو المكان . ومن جهة أخرى فإن هذه العقول الفسيحة الأفق تطلب دائماً تحت كل اختلاف ائتلافاً ، ومن وراء كل كثرة وحدة ، ولذلك تأبى الوقوف عند المقاييس النسبية ، والتفسيرات الجزئية ، ولا ترضى بآحاد القوانين حتى تسمو إلى قانون القوانين ؛ بل إنها لتستشرف إلى اليد التي جمعت تلك القوانين ونسقتها ، وجعلتها تتعاون على

أداء الوظيفة المشتركة لهذا البنيان الكونى . يا سبحان الله ! أليست وحدة النظام بين هذه الكتائب المختلفة الطبيعة ، المتنوعة العمل ، من الكائنات السماوية والأرضية ، آية على وحدة القيادة العامة التى تشرف عليها ، وعلى وحدة الخطة المرسومة التى يسير على هداها كل جهاز من أجهزة هذه الآلة الكبرى ؟ وجملة القول أن العقول السامية تشرئب دائماً من وراء الحقائق الجزئية الحائلة الزائلة ، إلى حقيقة كلية أزلية أبدية ، حقيقة لا يحويها شىء من العلوم والمعارف ، ولكنها تتشوف إليها كل العلوم والمعارف . وتلك هى الحقيقة التى تفردها الأديان العليا بالتقديس ، ولا تنكرها سائر الأديان وإن أشركت معها فى هذا التقديس بعض الحقائق الجزئية الفانية .

إن هذا الشوق الغريزى إلى الأزلى الأبدى ، وهذا الطلب الحثيث للكلى اللانهائى ، له دلالتان عميقتان : إحداهما دلالته على مطلوبه ، لا كدلالة الحركة القسرية على مصدر جاذبيتها كما يقول أرسطو ، بل كدلالة الأثر على صانعه ، أو الخاتم على طابعه (حسب تعبير ديكارت) . وثانيتهما دلالته على أن فى الإنسان عنصراً نبيلا سماوياً خلق للبقاء والخلود ، وإن تناساه الإنسان وتلهى عنه حيناً ، قانعاً بالدُّون من الحياة الجثمانية المتحطمة .

التدين إذاً — ولا سيما فى أديان التوحيد والخلود — عنصر ضرورى لتكميل القوة النظرية فى الإنسان ؛ فبه وحده يجد العقل ما يشبع نهمته ، ومن دونه لا يحقق مطامحه العليا .

ثم هو فوق ذلك عنصر ضرورى لتكميل قوة الوجدان ؛ فالعواطف النبيلة من الحب ، والشوق ، والشكر ، والتواضع ، والحياء ، والأمل ، وغيرها ، إذا لم تجد ضالتها المنشودة فى الأشياء ولا فى الناس ، وإذا جفت ينابيعها فى هذا العالم المتبدل المتبدد ، وجدت فى موضوع الدين مجالا لا تدرك غايته ، ومنهلا لا ينفد معينه .

وأخيراً هو عنصر ضرورى لتكميل قوة الإرادة يمدها بأعظم البواعث والدوافع ، ويدرعها بأكبر وسائل المقاومة لعوامل اليأس والقنوط .

وهكذا نرى الفكرة الدينية تعبر عن حاجات النفس الإنسانية فى مختلف ملكاتها ومظاهرها . حتى إنه كما صح أن يعرّف الإنسان بأنه « حيوان مفكر » أو بأنه « حيوان مدنى بطبعه » يسوغ لنا كذلك أن نعرفه بأنه « حيوان متدين بفطرته » .

وظيفة الأديان فى المجتمع :

عرفنا أن الفكرة الدينية هى الغذاء الوافى لقوى النفس المختلفة ، والمداد الخالد لحيويتها . ونزيد الآن أن للأديان وراء هذه الوظائف النفسية الفردية وظائف أخرى اجتماعية ، ليست بأقل من أختها خطراً :

لا حاجة بنا إلى التنبيه على أن الحياة فى الجماعة لا قيام لها إلا « بالتعاون » بين أعضائها ، وأن هذا التعاون إنما يتم « بقانون » ينظم علاقاته ، ويحدد حقوقه وواجباته ، وأن هذا القانون لا غنى له عن « سلطان » نازع وازع ، يكفل مهابته فى النفوس ويمنع انتهاك حرماته .

تلك كلها مبادىء مقررة . والحديث فيها معاد مملول .

وإنما الشأن كل الشأن فى هذا السلطان النازع الوازع : ما هو ؟

فالذى نريد أن نثبته فى هذه الحلقة من البحث هو أنه ليس على وجه الأرض قوة تكافىء قوة التدين أو تدانيها فى كفالة احترام القانون ، وضمان تماسك المجتمع واستقرار نظامه ، والتئام أسباب الراحة والطمأنينة فيه .

السر فى ذلك أن الإنسان يمتاز عن سائر الكائنات الحية بأن حركاته وتصرفاته الاختيارية يتولى قيادتها شىء لا يقع عليه سمعه ولا بصره ، ولا يوضع فى يده ولا عنقه ، ولا يجرى فى دمه ، ولا يسرى فى عضلاته وأعصابه ، وإنما هو معنى إنسانى روحانى ، إسمه الفكرة والعقيدة . ولقد ضل قوم قلبوا هذا الوضع وحسبوا أن الفكر والضمير لا يؤثران فى الحياة المادية والاقتصادية ، بل يتأثران بها . هذا الرأى الماركسى هو قبل كل شىء نزول بالإنسان عن عرش كرامته ، ورجوع به القهقرى إلى

مستوى البهيمية . ثم هو تصوير مقلوب للحقائق الثابتة المشاهدة في سلوك الأفراد والجماعات في كل عصر ؛ فإنه ، لكي يختار الناس أن يحيوا حياة مادية لا نصيب فيها للقلب ولا للروح ، لا بد أن يقنعوا أنفسهم بادىء ذي بدء بأن سعادتهم هي في هذا النوع من الحياة . فالإنسان مقود أبداً بفكرة صحيحة أو فاسدة . فإذا صلحت عقيدته صلح فيه كل شيء ، وإن فسدت فسد كل شيء .

أجل إن الإنسان يساق من باطنه لا من ظاهره ، وليست قوانين الجماعات ولا سلطان الحكومات بكافيين وحدهما لإقامة مدينة فاضلة تحترم فيها الحقوق ، وتؤدى الواجبات على وجهها الكامل ؛ فإن الذي يؤدي واجبه رهبة من السوط أو السجن أو العقوبة المالية ، لا يلبث أن يهمله متى اطمأن إلى أنه سيفلت من طائلة القانون .

ومن الخطأ البين أن نظن أن في نشر العلوم والثقافات وحدها ضماناً للسلام والرخاء ، وعوضاً عن التربية والتهذيب الديني والخلقي ؛ ذلك أن العلم سلاح ذو حدين : يصلح للهدم والتدمير ، كما يصلح للبناء والتعمير ؛ ولا بد في حسن استخدامه من رقيب أخلاقي يوجهه لخير الإنسانية وعمارة الأرض ، لا إلى نشر الشر والفساد .

ذلكم الرقيب هو العقيدة والإيمان .

غير أن الإيمان على ضربين : « إيمان » بقيمة الفضيلة ، وكرامة الإنسانية ، وما إلى ذلك من المعاني المجردة ، التي تستحي النفوس العالية من مخالفة دواعيها ، ولو أعفيت من التبعات الخارجية والأجزية المادية . « وإيمان » بذات علوية ، رقيبة على السرائر ، يستمد القانون سلطانه الأدبي من أمرها ونهيها ، وتلتهب المشاعر بالحياء منها ، أو بمحبتها ، أو بخشيتها . ولا ريب أن هذا الضرب هو أقوى الضربين سلطاناً على النفس الإنسانية ، وهو أشدهما مقاومة لأعاصير الهوى وتقلبات العواطف ، وأسرعهما نفاذاً في قلوب الخاصة والعامة .

من أجل ذلك كان التدين خير ضمان لقيام التعامل بين الناس على قواعد العدالة والنصفة ؛ وكان لذلك ضرورة اجتماعية ، كما هو فطرة إنسانية .

وأنت فهل عسيت أن يخالجك شيء من الشك فى مدى حاجة الجماعة فى مختلف الأمم والشعوب إلى ازدهار هذا الروح الدينى فيها ؟ وهل غرّك أن دولا كبيرة أسست نهضتها فى عصرنا هذا على غير الدين ، وقد استتب النظام فيها ومكن لها فى الأرض ؟

إننا لا نريد أن نسبق الحوادث ، وأن نتنبأ بمصير هذا البنيان الذى أسس على غير تقوى من الله ورضوان . ولكننا نحب أن نقدم لك نموذجاً ، لا من أقوال رجال الدين ، بل من أقوال أقطاب العلم ، وزعماء السياسة ، وقوّاد الحرب ، فى تلك الدول نفسها . فاستمع إلى قول روبرت ميلليكان Robert Millikan العالم الطبيعى الأميركى : « إن أهم أمر فى الحياة هو الإيمان بحقيقة المعنويات وقيمة الأخلاق . ولقد كان زوال هذا الإيمان سبباً للحرب العامة . وإذا لم نجتهد الآن لاكتسابه أو لتقويته فلن يبقى للعلم قيمة ، بل يصير العلم نكبة على البشرية »[1] ؛ وقول الدكتور ويلسون Le Président Wilson الرئيس الأسبق للولايات المتحدة بأمريكا : « وخلاصة المسألة أن حضارتنا إن لم تنقذ بالمعنويات ، فلن تستطيع المثابرة على البقاء بماديتها ؛ وأنها لا يمكن أن تنجو إلا إذا سرى الروح الدينى فى جميع مسامّها . . . ذلك هو الأمر الذى يجب أن تتنافس فيه معابدنا ، ومنظماتنا السياسية ، وأصحاب رءوس أموالنا ، وكل فرد خائف من الله محب لبلده »[2] .

وقول الماريشال بيتان Le Maréchal Philippe Pétain عاهل الدولة الفرنسية فى خاتمة خطابه الذى أذاعه على أمته فى يوم ٢٥ يونيو ١٩٤٠ عقب توقيع الهدنة التى التمسها من زعيم ألمانيا المنتصرة : « إننى أدعوكم أول

---

(١) و (٢) كتاب (الدين والعلم) للمشير أحمد عزت باشا ص ١٧٣ .

كل شيء إلى نهوض أخلاق »[١] ؛ وقول المارشال مونتجومرى Montgomery فى خطبته أمام الجيش الثامن يوم ٤ مارس ١٩٥١ : « إن أهم عوامل الانتصار فى الحرب هو العامل الأخلاقى ؛ ولا يمكن لقائد أن يدفع جنوده إلى بذل أقصى جهودهم فى العمل إلا إذا كانت ضمائرهم مرتاحة إلى ما يعملونه . ويقينى أن الجيش إذا سار على غير مرضاة الله سار على غير هدى . . . إن خطر الانحطاط الخلقى فى أفراد الجيش أعظم من خطر العدوّ . ولذلك لا نستطيع أن ننتصر فى معركة إلا إذا انتصرنا على أنفسنا قبل كل شيء »[٢] .

* * *

إن الخدمة الجليلة التى تؤديها الأديان للجماعة لا تقف عند هذا الحدّ . فليست كل مهمتها أنها المبعث القوى لتهذيب السلوك ، وتصحيح المعاملة ، وتطبيق قواعد العدل ، ومقاومة الفوضى والفساد ؛ بل إن لها وظيفة إيجابية أعمق أثراً فى كيان الجماعة . ذلك أنها تربط بين قلوب معتنقيها برباط من المحبة والتراحم ، لا يعدله رباط آخر من الجنس ، أو اللغة ، أو الجوار ، أو المصالح المشتركة . بل إن هذه العلائق مجتمعة ، مهما يكن أثرها الظاهرى من كف الأذى وبذل المعروف المتبادل ، تظل روابط سطحية تضم الأفراد كما تضم الأعواد فى ضغث ، ولا تزال تتخللها الفجوات والثغرات والحواجز النفسية . . . حتى تشدها رابطة الأخوة فى العقيدة ، والمشاركة فى المثل العليا ؛ فهنالك تعود الكثرة وحدة ، وتصبح النفوس كالمرايا المتقابلة ، تنعكس صور بعضها فى بعض . بل كثيراً ما تستغنى هذه الوحدة الروحية عن سائر الوحدات الأخرى ؛ فتنعقد بها أقوى الوشائج وأدومها بين أفراد اختلفت أجناسهم ، وتباينت لهجاتهم ، وتباعدت ديارهم ،

---

(١) عن الصحف الفرنسية فى ٢٦ يونيو ١٩٤٠ .

(٢) عن الصحف المصرية فى ٥ مارس ١٩٥١ .

وتفاوتت مصالحهم . وكثيراً ما ترى الدول التى تقوم على قاعدة المصالح المشتركة فى الوطن بين ملل مختلفة تضطر إلى الاستنجاد بما فى هذه الأديان كلها من مبدأ التعاون على الخير ، والتناصر على دفع عدوان المغيرين . ولذلك قيل بحق : — إن الوطنية التى لا تعتمد على باعثة من الخلق والدين إنما هى حصن متداع يوشك أن ينهار .

وجملة القول أن الأديان تحل من اجتماعات محل القلب من الجسد ، وأن الذى يؤرخ الديانات كأنما يؤرخ حياة الشعوب ، وأطوار المدنيات .

البحث الرابع

في

نشأة العقيدة الإلهية

البحث الرابع

فى

نشأة العقيدة الإلهية

العوامل الأولى لإيقاظها فى النفوس

أشرنا فى البحث السابق إلى أن ظاهرة التدين تستند فى أصلها إلى مبدأين مرتكزين فى بداهة العقول ، وهما قانونا « السببية والغائية » . ونبادر الآن فنكرر أن هذين القانونين متى فهما على كمالها انتهيا إلى أسمى العقائد الدينية : عقيدتى التوحيد والخلود ، وأن عقائد الشرك والوثنية والفناء إنما هى وليدة ضرب من الغفلة أو الكسل العقلى يقف بها فى بعض الطريق .

أما قانون السببية فيقرر أن شيئاً من [من الممكنات][1] « لا يحدث بنفسه من غير شىء » ، لأنه لا يحمل فى طبيعته السبب الكافى لوجوده ، « ولا يستقل بإحداث شىء » ، لأنه لا يستطيع أن يمنح غيره شيئاً لا يملكه

---

(١) التعبير المشهور هو أن شيئاً لا يحدث من لا شىء . وقد أضفنا عبارة : « من الممكنات » تحديداً للمجال الحقيقى الذى يطبق فيه هذا المبدأ ، ودفعاً للخطأ الذى ينجم من أخذه على إطلاقه . ذلك أن الأمور « الضرورية الوجود » — ككون الكل أكبر من جزئه ، وكون الشىء عين نفسه ، وأن ضم الواحد إلى الواحد ينشأ عنه اثنان ، وضم الصفر إلى الصفر لا يخرج منه عدد إيجابى ، إلى غير ذلك من أحكام قانون العينية — تحمل فى طبيعة مفهومها سبب وجودها . فهى موجودة بنفسها لا بسبب خارجى . والأمور « المستحيلة » — ككون الجزء أكبر من كله ، وكون الشىء غير نفسه ، أو عين غيره ؛ إلى أشباه ذلك من أحكام قانون التناقض — تحمل فى نفسها سبب عدمها ؛ فلا تقبل الوجود بنفسها ولا بغيرها . أما « الممكنات » التى تقبل الوجود والعدم ولا تقتضى طبيعتها واحداً منها ، فإن وجودها إنما يرد إليها من سبب خارج عنها حتماً ؛ إذ لو وجدت بنفسها لكانت واجبة الوجود ، وهو خلاف المفروض .

هو ، كما أن الصفر لا يمكن أن يتولد عنه عدد إيجابى . فلا بد له فى وجوده وفى تأثيره من سبب خارجى . وهذا السبب الخارجى إن لم يكن موجوداً بنفسه احتاج إلى غيره . فلا مفر من الانتهاء إلى سبب ضرورى الوجود يكون هو سبب الأسباب .

وأما قانون الغائية فمن موجبه أن كل نظام مركب متناسق مستقر لا يمكن أن يحدث عن غير قصد ، وأن كل قصد لا بد أن يهدف إلى غاية ، وأن هذه الغاية ، إذا لم تحقق إلا مطلباً جزئياً إضافياً منقطعاً ، تشوفت النفس من ورائها إلى غاية أخرى . . . حتى تنتهى إلى غاية كلية ثابتة هى غاية الغايات .

نعم إن طاقة البشر ، وطبيعة المخلوق ، أعجز من أن تحصى مراحل الأسباب والغايات مرحلة مرحلة ، وتتابع سلسلتها حلقة حلقة ، حتى تشهد بداية العالم ونهايته . ولذلك يئست العلوم التجريبية من معرفة أصول الأشياء وغاياتها الأخيرة ، وأعلنت عدولها عن هذه المحاولة ، وكان قصاراها أن تخطو خطوات معدودة إلى الأمام أو إلى الوراء ، تاركة ما بعد ذلك إلى ساحة الغيب التى يستوى فى الوقوف دونها العلماء والجهلاء .

ولكن هذا اليأس الإنسانى من معرفة أطوار الكائنات تفصيلا فى ماضيها ومستقبلها ، يقابله يقين إجمالى ينطوى كل عقل على الاعتراف به طوعاً أو كرهاً ، وهو أنه مهما طالت سلسلة الأسباب الممكنة والغايات الجزئية ، وسواء أفرضت متناهية أم غير متناهية ، فإنه لا بد لتفسيرها وفهمها ومعقولية وجودها من إثبات شىء آخر يحمل فى نفسه سبب وجوده وبقائه ، بحيث يكون هو الأول الحقيقى الذى ليس قبله شىء ، والغاية الحقيقية التى ليس بعدها شىء ؛ وإلا لبقيت كل هذه الممكنات فى طى الكتمان والعدم ، (إن لم يكن لها مبدأ ذو وجود مستقل) ؛ أو لبقيت لغزاً وعبثاً غير معقول ، (إن لم تكن لها غاية تامة تنقطع بها لجاجة النفس ويستقر مضطربها) .

نقول إن وجود هذه الحقيقة الأولى والأخيرة ضرورة عقلية لا مناص

من التسليم بها ، ولا مجال لأحد أن يكابر فيها متى فكر قليلا فى الوضع الذى يؤول إليه إنكارها . اللهم إلا إذا فرضناه كائناً أخرق ، لا يذعن لقواعد المنطق والحساب ، ولا يبالى أن يبطل كل شىء فى الأذهان .

فإذا سألنا هنا عن نشأة العقيدة الإلهية ، فليس سؤالنا عن منشأ هذه الضرورة الكامنة فى العقل الباطن ، والتى هى من الأوليات التى لا يسأل عن مصدرها . وإنما السؤال عن العوامل والملابسات التى تكون قد رفعت هذه الحقيقة إلى مستوى الوعى المتيقظ ، ثم لم تكتف بإبرازها أمام العقل قضية نظرية ، بل حولتها إلى فكرة حية ملهبة للشاعر ، وطبعت موضوعها بطابع خاص يجعله ذاتاً علوية تتوجه إليها القلوب بالرغبة والرهبة ، والدعاء والخضوع .

* * *

جمهور الباحثين فى هذه المسألة لا يطلبون من بحثهم الوقوف على الأسباب العامة التى تتيسر دراستها ويمكن التحقق من وجودها فى كل عصر ، والتى يعقل أنها هى التى أيقظت ولا تزال توقظ الحاسة الدينية فى الإنسان ؛ بل يفهمون من كلمة « نشأة الدين » الصورة التى ظهرت فيها الأديان أول ما ظهرت فى الوجود . فالأولية التى يريدون تقريرها ليس أولية فى الترتيب المنطقى فحسب (كتقدم المقدمات على النتائج) ، وليست أولية تاريخية نسبية (أعنى بالإضافة إلى العصور المعروفة) بل هى أولية زمانية مطلقة ، تقترن بظهور الإنسان على هذا الكوكب .

والمنهج الذى يسلكونه للوصول إلى هذا المطلب هو التنقيب عن أديان الأمم القديمة ، أو أديان الأمم المعاصرة غير المتحضرة ؛ حتى إذا ما انتهى بهم السير فى تلك العصور المظلمة ، أو تلك الأقطار المنعزلة ، إلى أقدم مظهر معروف من مظاهر التفكير الدينى ، اعتبروه صورة مطابقة لما كان عليه الإنسان الأول .

ولما كانت المرحلة النهائية فى نظر باحث معين لا تنطبق دائماً على المرحلة الأخيرة التى يصل إليها باحث آخر ، انقسم الباحثون فى الموضوع إلى شعبتين عظيمتين ، تسيران فى خطين متعاكسين :

« فريق منهم » يذهب إلى أن الدين بدأ فى صورة الخرافة والوثنية ، وأن الإنسان أخذ يترقى فى دينه على مدى الأجيال حتى وصل إلى الكمال فيه بالتوحيد ، كما تدرج نحو الكمال فى علومه وصناعاته . حتى زعم بعضهم أن عقيدة « الإله الأحد » عقيدة جد حديثة ، وأنها وليدة عقلية خاصة بالجنس السامى .

هذه النظرية نادى بها أنصار مذهب « التطور التقدمى ، أو التصاعدى » Evolutionnisme progressiste ou ascendent ، الذى ساد فى أوروبا فى القرن التاسع عشر ، فى أكثر من فرع من فروع العلوم ، وحاول تطبيقه على تاريخ الأديان عدد من العلماء منهم سبنسر Spencer ، وتيلور Tylor ، وفريزر Frazer ، ودوركايم Durkheim ، وغيرهم ، وإن اختلفت وجهات نظرهم فى تحديد صورة العبادة الأولى وموضوعها .

« وفريق آخر » يقرر بالطرق العلمية بطلان هذا المذهب ، ويثبت بالعكس أن عقيدة الخالق الأكبر هى أقدم ديانة ظهرت فى البشر ، مستدلا بأنها لم تنفك عنها أمة من الأمم فى القديم والحديث . فتكون الوثنيات إن هى إلا أعراض طارئة ، أو أمراض متطفلة ، بجانب هذه العقيدة العالمية الخالدة .

وهذه هى نظرية « فطرية التوحيد وأصالته » ، التى انتصر لها جمهور من علماء الأجناس ، وعلماء الإنسان ، وعلماء النفس . ومن أشهر مشاهيرهم لانج Lang الذى أثبت وجود عقيدة « الإله الأعلى » عند القبائل الهمجية فى أوستراليا ، وإفريقيا ، وأمريكا . ومنهم شريدر Schroeder الذى أثبتها عند الأجناس الآرية القديمة ، وبروكلمان Brockelman الذى وجدها عند الساميين قبل الإسلام ، ورواه Le Roy وكاترفاج Quatrefages عند أقوام

أواسط إفريقيـــا ، وشميدت Schmidt عند الأقزام وعند سكان أوستراليا الجنوبية الشرقية . وقد انتهى بحث شميدت هذا إلى أن فكرة « الإله الأعظم » توجد عند جميع الشعوب الذين يعدون من أقدم الأجناس الإنسانية(١) » .

غير أنه مهما تتفاوت النتائج فى نظر المذهبين : « التطورى والفطرى » فإنهما متفقان على موضوع البحث ، وهو تحديد صورة العقيدة « البدائية » الحقيقية ، وعلى منهاجه ، وهو دراسة الشعوب المتأخرة والأمم الغابرة .

ونحن نرى أن وضع المسألة على هذا الوجه ، ومحاولة حلها من هذا الطريق ، ينطوى على خطأ مزدوج : خطأ فى الغاية ، وخطأ فى الوسيلة .

أما من حيث الغاية التى يهدف إليها البحث ، وهى تحديد الأصل الأصيل للعقيدة ، والمظهر الذى ظهرت به فى أول الأزمنة بإطلاق ، فلأن هذه المنطقة « البدائية المحضة » قد اعتبرها العلم شقة حراماً حظرها على نفسه ، وأعلن فى صراحة كاملة خروجها عن حدود عمله . فاقتحامها الآن باسم العلم تعامل بصك مزيف ، وتستر بثوب مستعار . وكل حكم يصدر تحت هذا الاسم يكون صادراً عن قاض معزول ، فاقداً للركن الأول من سلطته الشرعية . ومؤرخو الديانات على الخصوص معترفون بأن الآثار الخاصة بديانة العصر الحجرى وما قبله لا تزال مجهولة لنا جهلا تاماً ؛ فلا سبيل للخوض فيها إلا بضرب من التكهن والرجم بالغيب .

وأما من حيث المنهج وهو الاستدلال على ديانة الإنسانية الأولى بديانة الأمم المنعزلة المتخلفة عن ركب المدنية ، فلأنه مبنى على افتراض أن هذه الأمم كانت منذ بدايتها على الحالة التى وصل إليها بحثنا ، وأنها لم تمر بها أدوار متقلبة . وهو افتراض لم يقم عليه دليل ؛ بل الذى أثبته التاريخ واتفق عليه المنقبون عن آثار القرون الماضية ، هو أن فترات الركود والتقهقر التى سبقت مدنياتها الحاضرة كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة ، وأن هذه

(١) Schmidt, ouv. cité, p. 30.

المدنيات قامت بدورها على أنقاض مدنيات بائدة ، قريبة أو بعيدة ؛ فى أدوار تتعاقب على البشرية ، كما تتعاقب الفصول السنوية على الطبيعة . . . بحيث يصبح من العسير أن نحكم بصفة قاطعة بأيهما بدأت دورة الزمان . وليس تعيين أحد الأمرين للابتداء الحقيق بأثبت تاريخياً من مقابله . فكذلك نقول فى شأن العقائد الدينية : إنه من الممكن أن تكون الخرافات القديمة بداية ديانات ؛ كما يمكن أن تكون نتيجة تحلل وتحريف لديانة صحيحة سابقة مزّقت أهلها الحروب ، أو أفسدتهم الآفات الاجتماعية ، فقلت عنايتهم بأصول دينهم ، وتلقوا بالتسليم والقبول كل ما سمعوه من أفواه الأدعياء والدجالين ، وشاعت بينهم هذه الروايات وتوارثوها حتى أصبحت سنناً مقدسة . ولقد أنصف العلامة هوفدنج Höffding حين قال : « إنه يبعد كل البعد أن ينجح تاريخ الأديان فى حل مشكلة بزوغ الدين فى النوع الإنسانى . . . فإن التاريخ لا يصور لنا هذه البداية الأولى فى موضع ما ؛ وكل ما نجده إنما هو سلسلة من صور مختلفة لديانات متقدمة قليلا أو كثيراً . . . » « حتى إن أحط القبائل الهمجية التى نعرفها قد مرت بأدوار شتى ، وتطورت تطوراً بعيداً »(١).

فقد بان لك مبلغ ثبات الفرض الذى بنيت عليه البحوث الحديثة كلها ، وأنها أسست على جرف هار لا تطمئن عليه الأقدام .

ويمتاز المذهب التطورى بأنه مبنى على افتراض آخر لم يقم عليه دليل كذلك ، وهو قياس الملكات والأحاسيس الروحية . على القوى البدنية والمكتسبات العقلية والتجريبية : فكما أن الإنسان ينتقل فى نموه البدنى من الضعف إلى القوة ، وفى نموه العقلى من الجهالة إلى المعرفة ، قد يلوح أيضاً أنه بدأ حياته الروحية بالسخف والخرافة ، ولم يصل إلى العقيدة السليمة إلا بعد جهد وعناء .

ونحن نسأل قبل كل شىء عن الأصل الذى بنى عليه هذا القياس :

---

(١) Harald Hoffding, Philosophie de la Religion, trad. fr. pp. 126-127.

هل صحيح أن قوى النفس المختلفة تسير فى نموها على قدم المساواة ، وأن حياة الناس الروحية تمشى فى كل أدوارها جنباً إلى جنب مع حياتهم المادية ؟ أو لسنا نرى هاتين الظاهرتين تسيران أمامنا فى طريقين متعارضين ؟ فإذا صح ما يقال من أن الإنسان كان فى بدايته قانعاً بكهف يؤويه ، وجلد حيوان يستتر به بشرته ، وشىء من الأعشاب يدفع غصته ، ألا تكون قلة مشاغله ومطامعه المادية قد تركت فى نفسه فراغاً عميقاً للتأملات التى ترهف حاسته الدينية ، وتنمى مشاعره الروحية العليا ؟ كما أن اشتغال الناس فى عصور المدنيات بترف الحياة الجثمانية ، يؤدى إلى عكس هذه النتيجة . ذلك أن الغرائز المتقابلة تضعف وتتقلص ، بقدر ما تنمو وتقوى أضدادها ، ككفتى الميزان : لا ترتفع إحداهما إلا انخفضت الأخرى .

على أن قليلا من التأمل يهدينا إلى أن قياس الأديان على الفنون والصناعات إنما هو محاولة للجمع بين أمرين لا تؤلف بينهما حقيقة نوعية مشتركة ، بل تتباين طبائعهما ووسائلهما . فبينما حقائق العلوم ثروة واسعة ترحل النفس فى طلبها واكتسابها ، ويتطلب اقتناؤها وتنميتها علاجا ومثابرة ، واستعانة بأدوات منفصلة فى غالب الأمر ، حقيقة الدين توجد عناصرها قارة بين الجوانح ، وتعرض دلائلها لائحة أمام الحس ، حتى إن التفاتة يسيرة لتكفى للظفر بها فى حدس سريع ، كالبرق الخاطف . وليس إدراك هذه الحقيقة الكبرى محصول إدراكات لحقائق الكون ودقائقه الجزئية ، ولا هو أشق منها كما ظن[1] ، بل إنه يتقدمها ويمهد لها ، فى نظرة كلية تلم بها جملة ، قبل أن تفحص أجزاءها وتفصيلاتها . ولذلك يستوى العالم والجاهل فى أصل هذا الإحساس : كل على قدر فهمه يجد فى الكون ما يبهره ويستولى على مشاعره .

ولقد كان مقتضى الوضع السليم ، فى تعرف ما كانت عليه بداية الأديان فيما قبل التاريخ ، أن نسترشد فى مقارنتها — لا بسير الفنون والصنوعات —

(١) انظر أول صفحة من كتاب العقاد عن نشأة العقيدة الإلهية (الله) .

بل بسير الديانات المعروفة منذ طفولة التاريخ إلى اليوم . ألا وإننا نعرف بالاستقراء أن كل واحدة من هذه الديانات بدأت بعقيدة التوحيد النقية ، ثم خالطتها الشوائب والأباطيل على طول العهد . فالأشبه أن تكون هذه سنة التطور فى الديانات كلها : أن بدايتها دائماً خير من نهايتها .

فإذا أبينا إلا أن نقيس تطور الدين على تطور الفن ، كان من الحق علينا ألا نأخذ فى هذه المقارنة بالمقاييس السطحية والتشابه اللفظى الأجوف ، بل ننظر إلى جوهر الأشياء وأعماقها ، وحينئذ ينقلب هذا القياس نفسه حجة فى يد أنصار « الفطرية » . ذلك أن معنى « التطور » فى الفنون — كما فى كل كائن حى — هو أنها تبدأ فى صورة ساذجة ، متحدة ، متجانسة ؛ ثم تنتقل تدريجياً إلى نوع من التكثر والتركيب ، تزداد به تعقيداً كلما بعدت عن أصلها . وواضح أن تطبيق هذا القانون التطورى بمعناه العلمى الحيوى على العقيدة الإلهية يستوجب أنها سارت أيضاً من الوحدة إلى الكثرة ، ومن النقاوة والسهولة واليسر ، إلى التعقد بالإضافة الأسطورية والنزوات الخيالية ، التى لا ضابط لها من العقل السليم .

أما « التطور » بمعناه الأدبى ، وهو الترقى من النقص إلى الكمال ، فليس قانوناً علمياً ، ولا سنة طبيعية مطردة ، ولا يمكن تطبيقه بصفة آلية على التاريخ البشرى ؛ وإنما هو إحدى القيم العليا التى تطمح إليها النفوس ، وتشرئب إليها الأعناق ، فتبلغها حيناً ، وتقصر عنها أحياناً . نعم إن كل مصلح لا بد أن يكون مؤمناً بإمكان تحقيق هذه الغايات السامية ؛ إذ لولا الأمل فى قابلية الأخلاق والعقائد للتحول والرقى ، لبطل كل تشريع ، ولأصبح من العبث بذل أدنى مجهود للتقدم . ولكن شتان ما بين قابلية الترقى وبين تحققه بالفعل ، فهذا مطمح لا يناله إلا من أدى مهره من العزيمة الصادقة ، والمجاهدة المتواصلة . وتاريخ الإنسانية لا يسير فى هذا الاتجاه على خط رأسى مستقيم[1] .

---

(١) نعم إن الناظر فى الأديان السماوية الثلاثة يلاحظ بينها تطوراً فعلياً ، وتقدما تدريجياً =

هكذا نرى أن التحليل النفسى ، وشواهد التاريخ ، والتطور الصحيح ، لا يقف شىء منها فى صف الدفاع عن النظريات الموسومة بالتطورية ، والتى تجعل الخرافة والأسطورة هى بداية الأديان ؛ بل إنها بالعكس ، تميل إلى تأييد النظرية المقابلة . غير أن تأييدها لهذه النظرية الأخيرة لا يرفعها إلى صف الحقائق التاريخية المفروغ منها ؛ لأن هذه الدلائل كلها لا تقدم لنا ضماناً من المنطق ولا من الواقع تثبت به أن الحوادث كانت تسير بالفعل دائماً على وفق ما ألفناه من الأوضاع ، ولا على الوجه الذى كان ينبغى أن يكون .

بل ها هنا نظرية ثالثة يمكن الأخذ بها فى المسألة . وتقريرها أن الرشد والضلال فى الفكرة الدينية ليستا ظاهرتين متعاقبتين فقط ، صعوداً أو انحداراً على مدى العصور ، بل هما ظاهرتان متعاصرتان ، موزعتان فى كل أمة وجيل ، تبعاً لاختلاف الأفراد فى درجات استقامة الحدس العقلى ، ونبل الحس الباطنى . فلا يخلو جيل ما من نفوس صافية تدرك الحقيقة نقية من شوائب الخرافة ؛ وأخرى دون ذلك . ولعل هذا الوصف هو أقرب الأوصاف تصويراً للواقع المعروف ؛ فقد اتفق الموثوق بهم من مؤرخى الأديان كما أسلفنا على أن أشد الشعوب همجية ووثنية لم تنفك عن الاعتقاد بإله خالق هو رب الأرباب . لكن بين القدر الذى عرفناه من تاريخ البشرية وبين عصر نشأتها ، لا تزال الثغرة واسعة لم تسد ولن تسد ؛ إذ لم يقل أحد إن الوقائع المفقودة الوثائق يمكن إثباتها على وجه قاطع بمثل هذا الضرب من التخمين ، اعتماداً على مجرد حسن المقابلة وجمال التناسق

= عقلاً . لكن هذا التقدم لا يبرز فيها بصفة مطردة من حيث هى حقيقة خارجية تطبيقية حسبما تدين بها أهلها ، كما كان يلزم لو صح المذهب التطورى ؛ بل فى حقيقتها التنزيلية من حيث طبيعة دعوتها ومناهج تشريعها . . وحتى من هذه الوجهة الأخيرة ليس هو تطوراً من الخطأ إلى الصواب كما تريد أن تصوره المذاهب التطورية للأديان ؛ وإنما هو تدرج تصاعدى فى مراتب الوفاء والشمول والكمال . ولعلنا تؤاتينا الفرصة لعرض هذه المقارنة مقتبسة من النصوص المقدسة نفسها .

بينها وبين الوقائع المعروفة ؛ دون تثبت من تشابه الظروف والملابسات فى طرفى القياس .

هكذا عجزت وسائل العلوم أن تقدم لنا بياناً شافياً يطمئن إليه القلب عن ديانة الإنسان الأول . أما من أحب أن يسترشد بنصوص الكتب السماوية ؛ فإنه سوف يجد فيها ما يشد أزر القائلين بأولية العقيدة الإلهية الصحيحة ، لا فى الغريزة فحسب : « فطرة الله التى فطر الناس عليها » بل فى التطور الزمانى كذلك . فهذه النصوص تنادى بأن الناس بدءوا حياتهم مستقيمين على الحق مؤتلفين عليه ، وأن الانحراف والاختلاف إنما جاء عرضاً طارئاً بعد ذلك : « وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا » ؛ وأن استمرار هذا الخلاف واتساع شقته إنما كان بتأثير الوراثة وتلقين كل جيل عقيدته للناشئين فيه : « كل مولود يولد على الفطرة ؛ فأبواه يهوّدانه ، أو ينصّرانه ، أو يمجّسانه » . وإلى ذلك كله فإن الكتب السماوية متفقة على أن الجماعة الإنسانية الأولى لم تترك وشأنها تستلهم غرائزها وحدها ، بغير مرشد ومذكر ؛ بل تعهدتها السماء بنور الوحى من أول يوم ، فكان أبو البشر هو أول الأفذاذ الملهمين ، وأول المؤمنين الموحدين ، وأول المتضرعين الأوابين .

لكن الالتجاء إلى هذه النصوص اعتراف ضمنى بأن وسائل العلم البشرى وحدها عاجزة عن أن تصل بنا من طريق يقينى إلى نقطة البدء الحقيقى للدين . والواقع أن الحل النهائى لهذه المسألة إنما يكون عن طريق الوحى ؛ لأنها داخلة فى منطقة الغيب التى هى موضوع الإيمان ، وليست من شأن العلوم الاستقرائية ، ولا العلوم الاستنتاجية .

وجملة القول أن كل النظريات التى حاولت تحديد ديانة الإنسان الأول بالتطبيق على ديانات القرون الماضية ، أو الأمم الهمجية ، فصوّرتها لنا تارة سليمة ، وتارة سقيمة ، وتارة ملفقة ، إنما هى افتراضات مبنية على افتراضات . فهى لا تصف الحق الثابت le vrai ، الذى هو مطلب العلم الصحيح ،

وإنما تعرض احتمالات تشبه الحق قليلا أو كثيراً (+ ou — vraisem-blables) .

فإذا نحن عرضنا الآن شيئاً من هذه النظريات ، فليكن معلوماً أننا لسنا تابعها فى تلك الدعوى العريضة ، وهى أنها ترسم الصورة الأولى المطلقة للحياة الدينية ، بل سنقتنع منها بالجانب التحليلى ، أو الجانب التاريخى النسبى ، لا أكثر من ذلك .

المذاهب الكونية أو الطبيعية

١ — الطبيعة المادية :

يرى فريق من العلماء أن العامل الأول فى إثارة الفكرة الدينية كان هو النظر فى مشاهد الطبيعة ، ولاسيما الأفلاك والعناصر .

ذلك أن التأمل فى هذا المجال غير المتناهى يجعل الإنسان يشعر بأنه محوط من كل جانب بقوة ساحقة غلابة ، قوة مستقلة عن إرادة البشر ، يخضع الجميع لتأثيرها ، ولا قدرة لهم على تحويل سيرها أو تعديل نظامها ؛ فيجتمع له من ذلك شعور مؤلف من دهشة وإعجاب ، يرى به الكون أشبه شىء بالمعجزة ، « وفى الحق لهو أكبر المعجزات ؛ فإنه لا شىء أقل طبيعية من الطبيعة نفسها » .

أشهر مقررى هذه النظرية هو العالم الألمانى ماكس ميلر Max Müller فى كتابه عن الأساطير المقارنة Comparative Mythology وهو لا يبنيها على هذا الاعتبار النفسى وحده ، بل يستند فيها إلى وثائق لغوية ، استمدها من دراساته المقارنة للأساطير والتماثيل القديمة ، وعلى الأخص من دراسة الفيدا les Vedas (كتب الديانة البراهمية) ؛ حيث وجد أن أسماء الآلهة فيها هى فى الغالب أسماء لتلك القوى الطبيعية العظيمة ، كالسماء ، والنار ، ونحوهما ؛ وأن هذه الأسماء بعينها تتشابه حروفها فى سائر اللغات المسماة « بالهندية الأوربية » . فخلص من ذلك إلى أنه ، قبل تشعب الشعوب الإنسانية

وخروجها من موطنها الأول ، كانت هناك لغة واحدة . تعبر عن هذا التقديس العام لقوى الطبيعة الكبرى . فتكون إذاً هى الفكرة الأولى قبل ظهور الحضارات.

غير أنه لما كانت الديانة بمعناها الحقيق لا توجد إلا حيث يوجد اعتقاد بكائنات حية عاقلة ، فعالة ، يتوجه إليها بالعبادة ، لزم السؤال عن سبب هذا التطور الفكرى : من النظر فى مشاهد الطبيعة ، إلى التفكير فى تلك الكائنات الروحية .

يجيب ماكس ميلر بأن هذا من أثر اللغات نفسها ، لأنها فى العادة تنسب لكل ظاهرة فعلا يشبه أفعال الإنسان ، فنحن نقول إن النهر « يجرى » ، والشمس « تطلع » ، والهواء « يئن أو يزمجر » ، والنار « تشهق أو تزفر » إلى غير ذلك . فهذه التعبيرات التى كانت فى أصلها تعبيرات مجازية تشبيهية ، طال بها الأمد حتى أخذت على حقيقتها ، فصارت هذه العناصر نفسها تأخذ فى الأذهان صورة الكائنات الحية المفكرة ، ومن هنا نشأت عادة تمثيل الأفلاك والعناصر فى رموز مجسمة على صورة الحيوان أو الإنسان ، ولعب الخيال فى ذلك دوراً هاماً : فكان تارة يرمز إلى الشىء الواحد بتماثيل مختلفة ، على عدد ما له من أسماء ، وتارة يرمز إلى الأشياء المتعددة التى يجمعها اسم مشترك باعتبارها حقيقة واحدة تتحول من نوع إلى نوع ، وهكذا .

هل نحن بحاجة إلى تذكير القارىء بأن هذه المحاولة ، التى قد تنجح فى تعليل الأساطير والمُثُل ، لا تصلح تفسيراً للأديان ؟

لقد اعترف ميلر بأن العقلية التى تتصور العناصر بصورة الحيوان المفكر عقلية مريضة ، أوقعها الوهم والخيال فى حبائله حتى وصل بها إلى درجة الخبل والهذيان .

ونزيد نحن أنها فى الوقت نفسه ليست عقلية دينية ، كما يعلم مما أسلفناه فى تحديد معنى الدين ، وأنه اعتقاد فى « روح » مستقلة تسيطر على الطبيعة ، لا فى « نفس » محصورة فى الطبيعة . مسايرة لها .

فالصواب فى تفسير هذه النقلة الفكرية ، من المادة إلى الروح ، أنه انتقال من الكائن إلى المكوِّن ، وهو انتقال معنوى طبيعى من غير حاجة إلى توسط اللغات . فكما أن الناظر فى جمال أثر فنى لا يقدر أن يمنع نفسه من التفكير فى ذوق الفنان ؛ والناظر فى دقة الآلة المركبة ينتقل فكره توّاً إلى مهارة المهندس ؛ كذلك التأمل فى عظمة البدائع الكونية ينساق بطبيعته إلى التفكر فى عظمة القوة العاقلة التى تدبرها . وإذا كانت تلك النظرة الأسطورية (التى تستنطق الجماد وتعتقد أن فى جوفه روحاً عاقلة) ليست عقلية ولا دينية ، فهذه النظرة الاستنتاجية ، على عكس ذلك ، دينية منطقية معاً . ذلك أن العقل الإنسانى لا يكاد يتصور أن جمادات لا روح فيها ولا شعور يمكن أن تتحرك بنفسها وتتنقل فى أوضاع منظمة ، بين أجرام أخرى متحركة بحركات منظمة مباينة لها ، على أبعاد محددة ، وبطريقة مؤدية إلى غايات معقولة ، من غير أن تكون مدفوعة ، مباشرة أو من طريق غير مباشر ، بشىء ذى إرادة وشعور ، يحركها وينقلها فى تلك الأوضاع ، على حساب ثابت دقيق .

قدر فى ذهنك بيتاً منسق البنيان ، فاخر الأثاث والرياش ، قائماً على جبل مرتفع ، تكتنفه غابة كثيفة ... وقدر أن رجلا جاء إلى هذا البيت ، فلم يجد فيه ولا حوله دياراً ولا نافخ نار ... فحدثته نفسه بأنه عسى أن تكون صخور الجبل قد تناثر بعضها ، ثم تجمع ما تناثر منها ليأخذ شكل هذا القصر البديع ، بما فيه من مخادع ومقاصير ، وأبهاء ومرافق ؛ وأن تكون أشجار الغابة قد تشققت بنفسها ألواحاً ، وتركبت أبواباً وسوراً ، ومقاعد ومناضد ، ثم أخذ كل منها مكانه فيه ، وأن تكون خيوط النبات ، وأصواف الحيوان وأوباره ، قد تحولت بنفسها أنسجة موشاة ، ثم تقطعت طنافس ، ووثائر ، وزرابى ، فانبثت فى حجراته ، واستقرت على أرائكه ؛ وأن المصابيح جعلت تهوى اليه بنفسها من كل مكان ، فتشبث فى سقفه زرافات ووحدانا ... ألست تحكم بأن هذا حلم نائم ، أو حديث خرافة ، قد

أصيب صاحبه باختلاط فى عقله ؟ فما ظنك بقصر ... السماء سقفه ، والأرض قراره ، والجبال أعمدته ، والنبات زينته ، والشمس والقمر والنجوم مصابيحه ؟ أيكون فى حكم العقل أهون شأناً من ذلك البيت الصغير ؟ أو لا يكون أحق بلفت النظر إلى بارىء مصور ، حى قيوم ، خلق فسوى ، وقدر فهدى ؟

وإذا كان الإعجاب بالأثر الفنى البارع ، يحمل الإنسان بفطرته على التساؤل عن الفنان الذى أبدعه ، ويحفزه إلى التوجه بفكرته اليه ، سواء أعرف شخصه أم لم يعرفه ، ليعبر له عن هذا الشعور والتقدير ، أليس الإعجاب ببدائع الملكوت أحق بأن يتحول إلى مناجاة مبدعه ، والإفضاء اليه بعبارات التبجيل العميق ، والتقديس البليغ ؟ وهل العبادة فى جوهرها ولبها الا ذلك ؟

ألا وإنك لو أخذت تحلل هذه المناجاة الخاضعة ، لوجدتها تنطوى بالضرورة على عنصرين جوهريين : فهى تفترض (أولا) أن الشيء الذى تتوجه إليه أهل لأن يستقبل حديث من يناجيه ، وتفترض (ثانياً) أنه أسمى مقاماً وأكمل صفة من الإنسان ؛ لأنه يستطيع ما لا يستطيع الإنسان . فلا يمكن والحالة هذه أن يكون مادة صماء عمياء ، لا تحسك ولا تراك ، ولا تسمع نجواك ؛ وإلا لكان المعبود محروماً من مزايا الحياة والعقل والشعور التى يتمتع بها عابده ، وهو قول متناقض يهدم نفسه .

هكذا تتولد العقيدة الإلهية ، والحركة العبادية ، من تزاوج مبدأين نفسيين : أحدهما غريزة عقلية ، وهى غريزة التطلع لفهم الطبيعة ، والثانى حاسة وجدانية ، وهى حاسة التذوق الفنى لما فى الطبيعة من جمال وجلال .

وإن مما يؤيد القول بأن فكرة التأليه وليدة هذه النظرة فى الطبيعة ، أن الارتباط بين هذا الإحساس الكونى ، وهذا الإحساس الدينى ، تثبته التجاريب النفسية المتكررة فى كل الأمم وفى كل العصور . « تبارك الذى بيده الملك وهو على كل شيء قدير ... الذى خلق سبع سموات طباقاً ،

ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت . فارجع البصر : هل ترى من فطور ؟ ثم ارجع البصر كرتين ، ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير » .

ولذلك لا يزال هذا التفسير من أصح التفاسير وأقواها ، على الرغم مما وجه إليه من اعتراضات .

الاعتراضات على هذه النظرية :

استبعد بعض الناقدين أن يكون النظر فى صحيفة الكون سبباً فى إيقاظ هذا الشعور الديني العميق ، فقال : إن استمرارها على نسق واحد يجعلها أمراً مألوفاً ، لا يلفت النظر ، ولا يحتاج إلى تعليل . وعلى فرض أنها تبعث الدهشة والخشوع فى نفوس المفكرين ، فليس لها هذا الأثر فى تلك العقول الساذجة [1] التى تزعم أنها قادرة على تغيير قوانين الطبيعة ، وأنها تستطيع — بوسائل خاصة — أن تستثير الرياح ، وتستنزل الأمطار ، الخ . ويضيف هذا الناقد أن العقيدة الدينية نفسها تقرر هذا المعنى فى عقول أهلها ، حيث تعلمهم أن « قوة الإيمان تزحزح الجبال » . وهكذا تكون العقيدة مستمدة من روح العظمة والقدرة فى مواجهة الطبيعة ، لا من روح الضعف والخضوع

(١) هنا يحسن التنبيه إلى أن أكثر الباحثين يفرقون الفرق بين العقول المستنيرة والجاهلة على عكس هذا الترتيب ؛ ويرون أن هـذا الشعور الرهيب ، الذى يدعو إلى تعليل الظواهر الكونية بقوى سرية عظيمة تحدثها ، إنما يخالط العقول الفطرية التى لم تتمرس بالعلم الطبيعى وقوانينه . ولا شك أن تقرير الفرق على هذا النحو أقرب إلى الفهم من مقابله ؛ ولكنه لا يقل عنه خطأ ، إذ الواقع المشاهد هو أن العلم لا يضعف هذا الإحساس بل يزيده قوة . وناهيك بكلمتى الفيلسوفين : پاسكال Pascal وكانت Kant ، حيث يقول أولهما : « إن هذا الصمت الأبدى لتلك الفضاء اللانهائى ليقذف فى قلبى روعة ورهبة » « Le silence éternel des espaces infinis m'effraie ». ويقول الآخر : « شيئان يملآن قلبى إعجاباً وإكباراً يتجددان وينموان كلما أعملت فيهما تأملى : السماء المزدانة بالنجوم من فوقى ، وقانون الأخلاق فى ضميرى » :

« Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflection s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi ».

أمامها[١] . قال : ولو كان باعث العقيدة هو الضعف أمام الطبيعة ، والتماس الطريق لاجتلاب خيرها ، واتقاء شرها ، لكانت الديانات كلها ضرباً من الخرافة ، لأنه ليس بالدعاء والصيام وتقديم القرابين ونحو ذلك يكون استدرار الأمطار ، وإجراء الأنهار ، واتقاء الحر والبرد ، والجوع والعرى ، والفقر والمرض . وقد أثبتت التجربة فشل هذه الوسائل فى غالب الأمر . ومن جهة أخرى لو كان مبعث العقيدة هو المشاهد الكونية ، وهدف العبادة هو استرحام الطبيعة ، لما استمر الإنسان على التدين ، بعد ما ظهر له أنه محاولة عابثة . وإذ أن الديانات لم تنقطع يوماً ما ، ولن تنقطع عن الجماعة الإنسانية ، فلا بد أن يكون لها منشأ وهدف آخران . على أننا إذا استطعنا تفسير عبادة القوى الطبيعية العليا بشعور الانبهار أمام مظاهرها ، فكيف نفسر عبادة الأحجار ، والأشجار ، والحشرات ، وتافه الأشياء التى لا توحى مثل هذا الشعور ؟ وأخيراً كيف نفسر بذلك ما فى الأديان من الفصل التام بين الأمور المقدسة والأمور العادية ؟

هذه هى خلاصة النقد الذى وجهه دوركايم[٢] إلى نظرية التدرج من الشعور الكونى إلى الشعور الدينى .

الجواب

إنه لا ينكر أحد أن الإلف والعادة يفلان من حدة الشعور ، وأن استمرار الحسيات على نسق واحد يضعف باعثة التفكير فى مصدرها . ذلك ما لا شك فيه . ولكن الظواهر الكونية مهما تتشابه أدوارها المتقابلة لا تفتأ كل حركة منها تعرض على حواسنا صوراً متبدلة ، وألواناً طريفة : فتغير وجوه القمر ، واختلاف مواقع النجوم ، ومطالع الشمس ، ومناظر الفجر والشفق ، واختلاف الليل والنهار ، وتقلب الرياح والفصول والخصب

---

(١) قد أخذ هذا المعنى بعض الكتاب المصريين وتوسع فيه ؛ ولكنه ما لبث أن نقض آخر كلامه أوله ، انظر كلام العقاد فى كتابه عن نشأة العقيدة الإلهية : (الله) ص ١٠ و ١١ .

(٢) Durkheim, ouvr. cité, pp. 112-121.

والجدب ، كل أولئك يحمل تنبيهاً جديداً لمن ألتى سمعه وبصره . على أنه ليس المدعى أن كل أحد لا بد له أن يسأل نفسه عن منشأ هذه الظواهر ومغزاها ؟ ولكن المدعى أن كل من ألتى هذا السؤال على نفسه وتنبه إلى هذه الآثار رأى فيها آية عجيبة ، وأحس أمامها بروعة وخشوع .

والقول بأن « البدائيين » قاصرون عن هذا الإدراك لأنهم يزعمون لأنفسهم القدرة على تسخير عناصر الطبيعة لأهوائهم قول مناقض للواقع إذا أخذ على عمومه فى كل الأفراد والأحوال . فجمهور العامة أضعف من أن يظنوا ذلك بأنفسهم . والأفذاذ الذين يزاولون بعض وسائل السحر أو الكيمياء ، إذا ظفروا بتسخير شىء من القوى الدنيا لم يمنع ذلك خضوعهم واستسلامهم للقوانين العليا التى لا تمتد إليها يد مخلوق . فالله يأتى بالشمس من المشرق . فمن يأتى بها من المغرب؟ وكل نفس ذائقة الموت ، فهل يستطيع بشر أن يكتب لنفسه الخلود ؟ وهل يتهيأ لأحد أن يفارق ظله ؟ أو أن يسترجع ماضيه ؟ أو أن يصنع ولده كما يشاء خلقاً وخلقاً ؟ بل أن يخلق حشرة أو ذبابة ؟

ولقد أسلفنا أن فكرة السحر مباينة تماماً لفكرة التدين فى طبيعتها وفى موضوعها . فالشعور بالسلطان والقوة على تسخير الطبائع يمكن أن يكون شعور كيميائى أو ساحر ، ولا يمكن أن يكون شعور عابد لها ؛ لأن الإنسان لا يعبد شيئاً مسخراً له حين يسخره ، ولا يسخر شيئاً يزعم أنه يعبده حين يعبده .

والقول المأثور : « إن قوة الإيمان تزحزح الجبال » لا يمكن أن يكون معناه أن الإيمان مبعثه القوة ؛ فإن فرقاً شاسعاً بين أن يكون الإيمان باعثاً للقوة ، وبين أن تكون القوة هى التى تبعثه . والالتباس بين الأمرين قلب واضح للأوضاع ؛ إذ يصور الآثار بصورة أسبابها ، ويضع النتائج موضع مقدماتها . وهكذا لا يلد التسرع والإكثار إلا أقوالا ينقصها التحرى والدقة فى التعبير . ثم ما هذه القوة التى يبعثها الإيمان؟ أليست هى قوة

الثقة والطمأنينة التي تجيء تعويضاً وعلاجاً لما تشعر به بادىء ذي بدء من الضعف والحيرة الأصليين في طبيعة الإنسان، واللذين هما مبعث الإيمان؟ ثم من أين تستمد تلك القوة الجديدة المكتسبة من الإيمان؟ أليس منبعها الاعتماد على القوة الروحية العليا التي يلجأ إليها المؤمن؟ فهي إذن ليست قوته الذاتية البشرية. وأخيراً ليس لنا أن نخلط بين قوة الفهم والتأمل في الكون، وبين القدرة على تصريف الكون؛ فإن أقوى الناس فهماً، وأوسعهم علماً بحقائق الكون هم أشدهم إحساساً بضعف الإنسان وضآلته في جنب هذا الصرح العالمي، وبخضوعه وتبعيته للقوانين العليا التي لا يد له في تغييرها. وهذا الإحساس هو مبدأ الإيمان، ومبعث التأليه والعبادة.

وهنا نسأل عن مغزى هذه السلسلة المتلاحقة من الحركات النفسية، التي تنتقل من النظر والتأمل ... إلى الاستعظام والإكبار ... إلى التوجه والمناجاة: هل يجب أن يكون لها هدف وراء ذلك؟ ألست إذا وقفت أمام أثر فني بارع، فملأ صدرك، واستبد بإعجابك، تجد في نفسك باعثة قوية للتعبير لصاحب هذا الأثر عن شعور الإكبار لصنعته، والاعتراف بعظمته، كأن هذا دين في عنقك تؤديه، لا تبغي منه جزاء، ولا تقضي به وطراً، غير الترجمة عن صدق شعورك وتقديرك لهذه الآية القيمة؟ فما ظنك بأعظم الآثار وأبهرها؟ ألا يستحثك على التوجه لصانعه بهذا التعظيم البليغ، تسبيحاً بحمده، وتقديساً لجلاله، بغير غرض ولا عوض؟ فإذا شعرت بأنك أنت نفسك جزء من هذا الأثر العظيم، وأنك مدين بوجودك وفهمك وقوتك لهذا الصانع، الذي خلقك وصورك، وشق سمعك وبصرك، ومنحك العقل والبيان، ومكنك من الانتفاع بما في السماء والأرض، ألست تقبل عليه بقلبك وجوارحك مقيداً بقيود إحسانه إليك، معترفاً بعبوديتك له؟ فهذه كلها غايات نبيلة تؤديها الأديان، ولم تفشل فيها يوماً من الأيام. ومن ذا الذي قال إن الخشوع أمام روعة الكون، والاتجاه بالتعظيم لصانعه، وهو تلك الانبعاثات الكريمة التي تعطي ولا

تتطلب ، يمكن أن يفسر بذلك الشعور الضارع ، شعور الالتجاء لتحقيق مطلب من مطالب الحياة ، أو استدفاع ضرر من أضرارها ؟

لقد خلط الناقد هنا خلطاً واضحاً بين نظريتين منفصلتين : نظرية الإيجاب التي نحن بصددها ، ونظرية الرغبة والرهبة التي سنعرضها في الشعبة الثانية من المذاهب الطبيعية ؛ فاعترض على إحداهما بالنتائج المترتبة على الأخرى .

على أنه في الحالة التي يكون فيها الباعث على العبادة هو الشعور بتلك الحاجة ، والتي يتحول فيها معنى العبادة من التسبيح والتقديس إلى التماس الحاجة — نقول إنه حتى في هذه الحالة — لا يجعل العابد من عبادته وسيلة يقينية للحصول على مآربه : كأنها عملية حسابية ، أو قياس منطقي ، أو تجربة مفروغ منها لا بد أن تؤتي ثمرتها ؛ لأن التدين ينطوي دائماً على اعتقاد أن القوة المتوجه إليها لا تصدر في تصرفاتها إلا عن مشيئتها المستقلة . ولذلك تراه في توجهاته شعوراً مزدوجاً ، هو مزاج من الاستسلام والرضى بما يقع ، ومن الأمل والرجاء فيما يتوقع . وإذا كان اللاعب المقامر لا يعد نفسه فاشلا لمجرد تكرر خسارته ، ولا ييأس من مؤاتاة الحظ له بالربح في فرصة قريبة أو بعيدة ، فالمؤمن أحق بتنحية عوامل اليأس من حسابه ، وإرخاء حبل الأمل لنفسه إلى آماد بعيدة في حياته أو بعد مماته . بل المؤمن الصادق حين يلتجيء إلى ربه ، ويناجيه برغائبه ومخاوفه ، يجد في هذه التوسلات والدعوات نفسها شفاء وراحة هو عليهما أشد حرصاً منه على موضوع شكواه . وحسبه أنه في هذه الانبعاثة يعبر تعبيراً واعياً صادقاً ، بأقواله وأفعاله وأحواله ، عن مبلغ إدراكه للحقائق ، ومدى شعوره بالتفاوت بين ضعف المخلوق وقوة الخالق ، وأنه بذلك الإدراك وهذا التعبير يحقق المهمة العليا للإنسان في هذه الحياة . فسواء عليه بعد ذلك أن تصادف دعوته قبولا أو رداً ، فقد أصاب من قبل حاجته الكبرى بهذا الخضوع الذي هضم به كبرياء نفسه ، ووضع به كل شيء في موضعه ، وبهذه العبودية التي أتم بها تصفية روحه وإنضاج فطرته . وتلك هي قرة عين

المؤمنين ، والهدف الأسمى للمتعبدين .

بقى الاعتراض بأنه لو كان منشأ التدين هو النظر إلى جمال الطبيعة وجلالها ، لكان يجب أن يوجه التقديس أول كل شئ إلى القوى الكونية العظمى : إلى الشمس ، والقمر ، والبحر ، والجبال ، والرياح ، وأشباه ذلك ، لا إلى محقرات الأمور من أنواع النبات والحيوان . والمفروض أن عبادة هذه أقدم من تلك فيما يزعم المعترض .

لقد أشرنا من قبل إلى أن البحوث التاريخية والتنقيبات الأثرية فى هذه المسألة قد أدت إلى نتائج متعارضة ، لا يمكن الركون إلى واحدة منها بصفة نهائية ، وأن المرحلة التى ظن هذا المعترض أنها أقدم ما يمكن الوصول إليه قد جاوزها كثير من الباحثين ، واكتشف وراءها ظاهرة دينية مخالفة ؛ وأنه لما كان من الممكن أن يكتشف العلم فى المستقبل مرحلة أسبق من كلتيهما ، تكون ذات صبغة دينية مختلفة عنهما ، أصبح الاعتماد على التاريخ والآثار هنا اعتماداً على جرف هار ، عرضة للتغيير والتبديل دائماً ، كلما ظهر اكتشاف جديد . كما بينا أن حجج القائلين بأسبقية العقائد السليمة وأقدمية عبادة الخالق الأكبر ، وإن كانت لا تصل إلى درجة اليقين العلمى الاستقرائى إلا أنها من الوجهة النظرية أقوى من مقابلتها .

فإن كنت لا تزال على ذكر مما سبق فى تحديد معنى الدين ، فسوف تأخذ على صيغة الاعتراض شيئاً آخر وهو إسنادها العبادة إلى الطبيعيات نفسها إسناداً فيه كثير من التجوز ؛ فقد قرر مؤرخو الأديان أن الماديات والحسيات ، علوية كانت أو سفلية ، لم تكن يوماً ما هى المقصودة بالعبادة الحقيقية ؛ وإنما كان تقديسها بطريق التبع والمجاورة : إما لأنها تعد مهبطاً ومزاراً لقوى خفية علوية ، وإما لأنها تعتبر رمزاً لتلك القوى ، أو تصويراً مجسماً لصفاتها وأفعالها . والعجب أن صاحب النقد نفسه قرر هذا المعنى فى غير موضع من كتابه . فوقفة العابد أمام هذه المواد هو أشبه شىء بوقوف العشاق على ديار الأحبة أو على أطلالها ورسومها ، لا شغفاً

بالمكان ، ولكن شوقاً إلى السكان . وفى وسعنا أن نقول إن الالتفات إلى أنواع من المخلوقات الصغيرة ، باعتبارها مظهراً أو رمزاً لهذه القوة العلوية ، يقتضى الشعور بأثر تلك القوة فى الجلائل بالأحرى . بل المعقول أن الاعتبار بالدقائق لا يظهر إلا فى طور عقلى متأخر عن طور الالتفات إلى العظائم الكونية ، التى يحس بها كل ذى عينين . وهو على كل حال دليل على عمق فى التأمل ، ودقة فى الفهم لما فى أجزاء الكون المختلفة من شأن عجيب وآيات باهرة « وفى كل شىء له آية » .

أما التفرقة بين « المقدس » و « غير المقدس » فإنها ، فى هذه النظرية ، ترجع إلى التفرقة بين « الإلهى » و « الإنسانى » . أو بين العظيم الرائق العجيب ، وبين العادى المبتذل المطروح . ذلك أنه ليس كل ما تقع عليه الحواس سواء فى استدعاء الانتباه ، واستيقاف النظر ، وإيحاء العبرة ، واختلاب الألباب . وليس كل الذى تراه أنت بارعاً باهراً أراه أنا كذلك ، فقد تمر بزهرة أو حشرة ، فترى فيها ما يستوقف نظرك ، ويأسر قلبك ، بينما غيرك لا يأبه لها ، ولا يستوحى منها أدنى عظة روحية . وهكذا تنقسم الكائنات فى نظر الناس خاصتهم وعامتهم إلى ما هو عادى لا يؤبه له ، وما هو جليل يذكر بالمعانى الإلهية ، ويوحى فكرة « التقديس » ، أعنى أنه يبعث فى النفس أبلغ معانى الخضوع وأعمق آيات التعظيم[1] .

---

(١) كان (دوركايم) فى تحديده لماهية الدين ينكر تعريف المقدس بمعنى المعظم حيث قال :

« إنه ليس بلازم أن يكون الشىء المقدس أشد قوة ولا أعلى مقاماً » .

« Le sacré » n'est pas nécessairement «supérieur en dignité et en pouvoir». Durkheim. Ouvr. cit. pp. 51-52.

ولم يعتبر هناك من التقديس إلا شطره العملى ، ولا من هذا الشطر إلا جانبه السلبى ، وهو الحجر والمنع وتحريم اللمس ؛ ولكنه رجع هنا فاعترف بصحة المعنى الذى نفاه من قبل ، وقرر أن فكرة « العظمة » فكرة دينية فى جوهرها

« L'idée de majesté est essentiellement religieuse ». Ibid, p. 87.

ونحن نرى أن التقديس بالمعنى العملى إنما يستمد سلطانه على النفوس من معناه النظرى ؛ فإنه ليس كل منهى عنه يعد مقدساً ، وإنما المقدس من المنهيات هو ما كان مصدر النهى عنه قوة إلهية . ثم لا معنى لتقديس هذه المحرمات بعدم الاقتراب منها إلا الاعتقاد بأن هناك قوة تحت

لا لهذه الكائنات أنفسها ، ولكن لبارئها ومصورها .

٣ — الطبيعة الشاذة العنيفة :

يرى العالم الانجليزى جيفونس Jevons أن النظر فى مشاهد الطبيعة كان على الجملة هو منشأ العقيدة الإلهية . ولكنه يقرر فى كتابه « المدخل إلى تاريخ الديانات » Introduction to the History of Religion أن الظواهر العادية لا تكفى فى إيقاظ هذه الفكرة ؛ لأنها لتكرر عرضها على الحواس تألفها النفس ، فلا تحتاج إلى التماس تفسيرها . أما الحوادث الأرضية المفاجئة ، والعوارض السماوية النادرة ، التى يضطرب بها النظام العادى ، كالبرق ، والرعد ، والعواصف ، والصواعق ، والخسوف ، والكسوف والطوفان ، والزلازل ، فإن تأثيرها على المشاعر كتأثير دق الجرس ، فى تنبيه الغافل وإيقاظ الوسنان ؛ ذلك أنه قد ارتكز فى الغرائز البشرية (والحيوانية أيضاً) استحالة أن يحدث شىء من لا شىء (حتى إن الطيور والدواب لتفزع عند سماع صوت مزعج ، وتلتفت إلى جهة الصوت شعوراً بأن له فاعلا) . فكان من الطبيعى أن هذه الحوادث الفجائية الرهيبة تزعج من يشهدها ، وتحفزه إلى السؤال عن مصدرها . وإذ كان لا يرى لها سبباً ظاهراً ، اضطر عقلياً أن ينسبها إلى سبب خفى ذى قوة هائلة ؛ إذ لا مخرج للعقل من هذه القسمة الثنائية .

على أن جيفونس لا يرى مانعاً من أن يكون التأمل فى الحوادث العادية والسنن الكونية المستمرة ، باعثاً أيضاً لهذا الشعور ؛ ولكنه يرى أن ذلك لا يكون إلا بنظرة ثانية ، عند هدوء البال ، ونضج الفكر ، وانزياح أسباب السهو والغفلة . وعلى هذا يكون شعور الرهبة والخشية أسبق أثراً فى التدين من شعور الإعجاب .

لا حاجة بنا إلى التذكير بأن أكثر الأسئلة التى أثيرت بصدد التفسير

= معنوية تحميها ، وتمنع من انتهاكها ، وتجعل لها سياجاً من الحرمة احتراماً لأمر حاميها . فهذا الاحترام والتوقير هو جوهر الطاعة فى معنى التقديس .

الأول ، والأجوبة التي قدمت لحلها ، يمكن أن تسري على هذا التفسير ؛ لأنهما فصيلتان من نوع واحد .

غير أن هذا التفسير ، وقد تفادى من الاعتراض الأول الذي وجه إلى تفسير « ميلر » قد تعرض لنقد وجيه ، أشار إليه ساباتييه[1] ، وهو أن شعور الرهبة والخوف من القوى العلوية لا يكفي وحده لتفسير الفكرة الدينية ، ولا بد له من شعور آخر يوازنه ويلطف من حدته . ذلك أن الخوف إذا استأثر بالنفس سحق الإرادة ، وشل الحركة ، وولد اليأس . ومن وقع فريسة الرعب إن لم يتصور إمكان الخلاص لم يفكر في البحث عن عون ينقذه من الخطر الذي وقع فيه . فلا بد لتحقيق الشعور الديني من مقاومة الخوف والرهبة بما يعادلها من الأمل والرجاء ، اللذين يبعثان على الدعاء والتضرع . وهذه هي حقيقة التدين .

المذاهب الروحية (المشهورة باسم الحيوية animisme) :

رأينا في التفسيرات السابقة كيف تتولد العقيدة الإلهية عن النظر في صحيفة الكون المادي . ولذلك اشتهرت تسمية هذه التفاسير بالمذهب الطبيعي ؛ حتى نسب إليها القول بأن العبادة الأولى كانت عبادة الطبيعة .

والآن نأخذ في بيان النظرية المقابلة لها ، وهي النظرية التي اشتهرت تسميتها باسم المذهب الحيوي animisme ، ونسب إليها أن الأصل كان عبادة أرواح الموتى .

لا ريب عندنا في أن وضع المذاهب على هذا النحو من التقابل بين المادة والروح ، فيه شيء كثير من اللبس بين منشأ الفكرة ، وموضوع العبادة ، فقد قلنا غير مرة إن العبادة تتوجه دائماً إلى مبدأ روحي غير مادي ، وها قد رأينا آنفاً رئيس المذهب الطبيعي (ماكس ميلر) يصرح بأن النظرة في عجائب الأفلاك والعناصر ، لا تلبث أن تنتقل من قواها الطبيعية إلى

---

(١) Auguste Sabatier, ouvrage cité, p. 13.

قوى روحية ذات شخصية إرادية ، وأنه لولا هذه النقلة ما كان لها أن تدخل فى موضوع الأديان

فالواقع أنه لا اختلاف فى هذا القدر بين مختلف التفاسير ، وإنما الخلاف فى نقطة الابتداء وطريقة الانتقال : — فبينما يرى المذهب الطبيعى أن هذه القوة أو القوى الروحية المسيطرة على العالم ، إنما جاء الاعتقاد بها من طريق الحدس أو التأمل فى عالم المادة (استرشاداً بعظمة الصنعة ومعقوليتها ، على مهارة صانعها وعاقليته ، كما يستدل على وجود قوة عاقلة فى الإنسان بمشاهدة آثارها المنظمة فى الأقوال والأفعال ، من غير أن يبصر أحد تلك القوة أو يلمسها) يرى المذهب المقابل له أن الاعتقاد فى تلك الروح أو الأرواح الفعالة يستند إلى تجارب مباشرة فى البيئة الإنسانية . فالنتيجة على التفسيرين واحدة ؛ ولكن التجانس بين المقدمات والنتائج فى هذا التفسير أشد منه فى المذهب الطبيعى . فهناك الانتقال من مادة إلى روح ، وهنا من روح إلى روح .

هذه النظرية الروحية قررها تيلور Tylor فى كتاب « المدنية البدائية » La Civilisation Primitive وتابعه عليها مع تعديل يسير الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر Herbert Spencer فى كتاب « مبادىء علم الاجتماع » Principes de Sociologie .

ولا بد لنا قبل كل شىء من إزالة اللبس الذى يسهل الوقوع فيه هنا من جراء الاشتراك اللفظى لهذه الكلمة . نعم لا بد لنا من تفسير كلمة « الروح » التى يرى المذهب الحيوى أن التجارب فى شأنها كافية لإيقاظ الاعتقاد بروح علوية جديرة بالعبادة . كما يجمل بنا بعد ذلك أن نسلك فى تقرير النظرية منهجا مستقلا ينفذ إلى لبها وجوهرها ، قبل الإشارة إلى عناصرها الإضافية القابلة للمناقشة .

ليس المقصود بالروح هنا — حسبما يوحى به التعبير غير الموفق باسم المذهب الحيوى — مبدأ الحياة الحيوانية ، أعنى تلك القوة التى تقوم عليها

وظائف النمو ، والتنفس ، والحس ، والحركة ؛ بل المقصود نوع آخر أسمى من ذلك ، هو مبدأ حياة التفكير ، والإرادة المنظمة والعاطفة ، والضمير ، وبالجملة مبدأ الحياة العاقلة الرفيعة .

كل أحد يستطيع أن يميز بين هذين النوعين ، ويدرك أن هذا الروح الذى هو خاصة الإنسانية ، هو كيان مستقل عن ذلك الروح المشترك بين الإنسان والحيوان . فنحن نرى النائم والمغشى عليه والمصروع يتنفسون ويتغذون ويمشون ؛ فهم أحياء بالحياة الحيوانية ليس غير ، حتى تعود إليهم تلك القوة الخاصة فيعود إليهم شعورهم المنظم وتفكيرهم المستقيم .

هذه التجربة تجربة صحيحة ، والفكرة التى استنبطت منها ، وهى التمييز بين القوتين ، فكرة سليمة ، لا يزال العلم يقررها حتى يومنا هذا .

ولكن الفكر ، إذا أرسل على سجيته ، لا يقف عند هذا الحد فى الاستنتاج ، بل إنه يصعد من التفرقة العملية بين الوظيفتين ، إلى التفرقة الذاتية بين القوتين ؛ فيجعل منها مبدأين منفصلين ، وجوهرين مستقلين ... حتى إذا ما تقرر عنده هذا الطابع الاستقلالى انتقل به خطوة أخرى . ذلك أنه متى اقتنع بأن الروح العاقلة ، حين تغيب عن بدنها بالنوم ، لم تصبح عدماً محضاً ، أخذ يتساءل : لم لا يكون الأمر كذلك فى انفصالها بالموت ؟ — نعم إن تناوب الحياة والموت على الشخص الواحد لم يتحقق فى التجارب العادية كتبادل اليقظة والنوم عليه . ولكن الحكم بعودة الروح إلى البدن بالفعل ، أو عدم عودتها إليه ، شىء ؛ والحكم بأنها بانفصالها قد أصبحت عدماً صرفاً شىء آخر لم يقم عليه دليل ؛ بل تأباه الطباع السليمة ، وتقاومه غريزة الحياة النفسية ، الموصولة من أحد طرفيها بماض لا تطيق تناسيه ، وتحرص على استبقاء ذكرياته ، ومن الطرف الآخر بمستقبل تنتظر فيه عودة الغائب وإن بعدت غيبته ، ووجدان المفقود ولو طال فراقه . بل نقول إن هذا الحكم تأباه العادة العقلية التى تستمد أحكامها من تجارب الواقع وسننه المستمرة : فكما أنه ليس من المألوف أن شيئاً يحدث من لا شىء ؛

كذلك ليس من المألوف أن شيئاً يصبح لا شيء ، وكل ما يتصوره العقل في فقد الأشياء إنما هو تغير في صورها ، وتبدّل في أوضاعها الزمانية والمكانية . فالتصور الطبيعي لظاهرة الموت أنها انفصال لعنصري المادة والروح ، يرجع به كل منهما إلى طبيعته وبيئته : فتعود المادة إلى عالمها ، وتأخذ الروح صورة أخرى من صور الوجود الغيبي . وهكذا ينشأ الاعتقاد بوجود أرواح مستقلة عن الأبدان .

وهنا تجيء الحلقة الرابعة والأخيرة في هذه السلسلة المتصلة ، بل في هذه الدوائر المتداخلة ، من التفكير الطبيعي . ذلك أن انتقال العنصر الروحي من عالم الشهادة إلى عالم الغيب ليس من شأنه حتما أن يضعف سلطانه ؛ بل من المعقول أنه قد يزيده قوة ؛ لأن الروح في عهد اتصالها بجسم معين تظل شبه أسيرة لهذا الهيكل ، مشغولة بتدبيره ، وليس لها سلطان مباشر على غيره من الكائنات . ولذلك ليس من حقها في هذه الحال أن تسمى روحاً مسيطرة « esprit » وإنما هي نفس مسخرة « âme » . فإذا ما قدّر لها أن تنفصل عن ذلك الجسم بالنوم أو بالموت أو بسبب آخر ، أصبحت جديرة باسم « الروح » ، وأضحت أوسع مجالا ، وأملك لحرية العمل في الميدان الذي تختاره : إن نفعا وإن ضرا ، من حيث لا يشعر بها أحد .

ولا تحسبن هذه النقلة الأخيرة ضرباً من النزوات الخيالية ، أو التجريدات العقلية ، المعتمدة على محض التشهي أو الفروض الممكنة ؛ فالواقع أن الفكر قد يلجأ إليها إلجاء لتفسير ظواهر معينة لا يجد لها تفسيراً آخر . ذلك أنه كثيراً ما يحدث في ميدان النشاط الإنساني حوادث عجيبة ، تخرج خروجاً بيناً ، علواً أو انحطاطاً ، عن المستوى المألوف للناس ، أو المألوف للشخص نفسه في مجرى حياته العادية ؛ بل لا يكاد يخلو عصر من العصور من وجود هذه الشواذ التي لا يعرف لها سبب ظاهر ، فتنسب إلى سبب من تلك الأسباب المعنوية السرية ؛ فالعرّاف الماهر ، والشاعر الملهم ، والخطيب المفوه ، والبطل الموفّق ، والصائد الذي لا يخطىء سهمه ، والحاسب النوابغ

الجناب ، السديد الجواب ، من غير استعانة بقرطاس ولا قلم ، فى أطول المسائل وأشدها تعقيداً ، و « الألمعى الذى يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا » كل أولئك ينسب نجاحهم وعبقريتهم إلى أنهم قد أمدّوا بروح خيّرة ، ذات قوة خارقة . وبعكس ذلك يقال فيمن يصاب بالصرع أو الجنون ، وفيمن يولعون بالرذائل المبكرة ، أو الجرائم الشاذة المنكرة ، إنهم قد مستهم روح خبيثة شريرة .

أضف إلى هذا كله ضروباً من التجارب الجزئية فى الرؤيا الصادقة ، والفراسة السديدة ، والإلهام الكاشف ، والعلم بالحوادث البعيدة ساعة وقوعها ، ورؤية الأشباح ، وسماع الأصوات ، إلى غير ذلك من الظواهر التى لا يستقيم تفسيرها بسبب من الأسباب المادية .

وليس يعنينا أن تكون كل هذه الملاحظات والتجارب والاستنباطات سليمة مستقيمة ، ولكنها فى جملتها يظاهر بعضها بعضاً على تكوين الاعتقاد فى أمرين : (١) أن فى الوجود كائنات عاقلة لا يقع عليها الحس ، سواء أكانت فى الأصل أرواحاً إنسانية انتقلت عن أبدانها ، أم كانت منذ بدايتها أرواحاً مستقلة كالجن والملائكة ، أم كانت روحاً أعلى من ذلك وأسمى . (٢) أن هذه الكائنات الغيبية ، المزوّدة بتلك القوة الخارقة ، قد تتصل بعالم النفس أو عالم الحس من الحياة الإنسانية وتترك فيه أثراً من آثارها العجيبة [١] .

هكذا تنشأ عقيدة التأليه من أقرب المقدّمات وأيسرها :

فذلك الكائن الغيبى ، الذى كانت المذاهب الكونية تستنتجه استنتاجاً من مطالعة الآثار العظمى فى عالم المادة ، أصبحت تشتق صفاته من جنس

---

(١) لا يفوتنا أن نسجل ها هنا أن نزعة الاعتقاد فى تلك القوى السرية وتأثيرها لا تخص أمة معينة من الأمم ، ولا ديناً خاصاً من الأديان ؛ بل أنها تعم الشعوب المتحضرة وغيرها ، وتكاد لا تخلو منها ديانة من الديانات المعروفة . وها هى ذى البحوث الحديثة سائرة اليوم فى طريق تأييدها بالتجارب والوسائل العلمية ، فيما يسمونه بعلم الروحانيات Spiritisme .

عمله نفسه ، ومن نوع التجارب التى دلت عليه . فهو لا ريب روح عظيم ، ذلك الذى يصنع الأسرار والعجائب الروحية ، وهو لا شك عقل خلاق ، ذلك الذى يمد العقول بمزيد من النور أو يكف عن إمدادها .

سيقول قائل : — لكن أليس تنوع هذه الآثار العجيبة آية على اختلاف مصدرها ، كما أن تعدد الأنهار دليل على اختلاف منابعها ؟ وإذا لم يكن فى الغيب كائن فعال واحد ، بل كائنات كثيرة ، فهل كلها استوجب التأليه والعبادة ؟

الجواب أن ذلك يختلف باختلاف دقة الأفهام وغلظها :

فأما الأنظار القصيرة ، التى لا ترى أبعد من أنفها ، فإنها تحد آلهتها وتعدّهم بحدود الحوادث الفردية أو النوعية وأعدادها . فروح هذا الولى أو القديس الذى استجيب عنده الدعاء ، وفاضت من حوله البركات ، إله ، وقرين ذلك الكاهن أو العرّاف الذى صدقت نبوءته أو فراسته ، إله ، والروح الذى هبط على الشاعر المفحم فحلّ عقدة لسانه ، إله ، والملك الذى أوحى إلى صاحبه ما أوحى ، إله . . . وهكذا يقف الغافلون شاخصة أبصارهم فى مواجهة كل أثر روحى عجيب ، ثم يخرون سجداً أمام مصدره المباشر ، أو روحه الخاص الموكل به ، كأنما هو المنبع الحقيقى للقوة ، وقلما يتحررون من ربقة هذه الأسباب القريبة ، المحدودة المجال ، الخاضعة لعوامل الحدوث والفناء ، وتقلبات الظهور والاختفاء ، للتفكر فى الكائن الغيبى الأعظم ، الأزلى الأبدى ، الذى بيده مقاليد الأرواح والأشباح على السواء . فمثلهم كمثل الذى يرى تفرق منابع الأنهار فى الأرض ، ولا يذكر أن مردّها جميعاً إلى أصل واحد ، هو الماء الذى أنزله الله من السماء فسلكه ينابيع .

وأما العقول النافذة فى بواطن الأمور ، الممتدة إلى منابتها ، فإنها لا تركن لحظة واحدة إلى هذه الظلال المتقلصة ، والسحب المتقشعة ، ولا تلهيها حركات هذه الجنود المنتشرة فى السموات والأرض عن التوجه إلى

قيادتها العليا : إلى رب الأرباب ، ومسبب الأسباب ، التي لا تخلو وثنية من الوثنيات عن الاعتراف به ، وإن كانوا لا يذكرونه إلا قليلا .

والآن نرسم للثة بإيجاز الطريق الذي سلكه (تيلور) وأتباعه فى بيان تولد العقيدة الإلهية عن التجربة الروحية :

فقد ذهبوا إلى أن هذه العقيدة تمت على مرحلتين : (الأولى) الاعتقاد فى بقاء أرواح الموتى (والثانية) الاعتقاد بوجود أرواح للأفلاك والعناصر.

واتفقوا على تفسير المرحلة الأولى بأن فكرة الروح فيها تعتمد فى جوهرها على تجربة « الأحلام » وعلى التفسير البدائى لهذه التجربة . وخلاصته أن الحلم عند « البدائيين » انتقال حقيقى لروح الشخص المرئى ، أى جسم شفاف على صورته ، هو أشبه بظل أو مثال له ، ينبثق منه ويجىء إلى الرائى فى المنام فيراه رؤية حقيقية على شكل طيف ، كما ترى صورة الشخص فى المرآة . وإذ كانت الرؤيا المنامية تتعلق بالأموات كما تتعلق بالأحياء ، بمعنى أن أرواحهم أى مُثُلهم تجىء إلى الرائى فى المنام كما تجىء أرواح الأحياء ، دل ذلك على بقاء أرواح الموتى ، واستمرار اتصالها بالأحياء ، وتمكنها من نفعهم وضرهم . فاقتضى الأمر التقرب إليها لتجنب أذاها واستدرار عطفها .

أما المرحلة الثانية ، وهى عبادة أرواح الكواكب والعناصر الطبيعية ، فلهم فى تفسيرها مذهبان : فأما (تيلور) مؤسس النظرية فيرى أن العقلية البدائية فيها من سذاجة الطفولة ما يقصر بها عن التمييز بين الجماد والحيوان ، ويجعلها تعامل كلا منهما معاملة الكائنات الحية ؛ كما يداعب الطفل دميته ويناجيها كأن فيها روحاً . وأما (سبنسر) فإنه يرفض هذا التفسير بحجة أنه لا ينطبق على نفسية الطفل ، ولا على نفسية الحيوان ، فضلا عن العقلية « البدائية » ؛ ويرجح أن عبادة الطبيعيات ليست نتيجة التباس عقلى كما زعم تيلور ، بل وليدة التباس لغوى فى أسماء الأسلاف المقدسين . ذلك أن هؤلاء الأسلاف كانوا يسمون أحياناً بأسماء مواد طبيعية ، فكان بعضهم

مثلا يسمى « نجما » والآخر « نمرا » والثالث « حجرا » فانتقل التقديس من أصحاب تلك الأسماء إلى الأشياء المسماة بتلك الأسماء نفسها ، خلطاً بين الاسم المنقول لمجرد التمييز ، والاسم الدال على أصل معناه .

وهذا التفسير ، كما ترى ، ليس خيراً من سابقه ؛ فكلاهما يجعل العبادة فى هذه المرحلة مبنية على اعتقاد حيوية الأفلاك ؛ وكلاهما يجعل هذا الاعتقاد قائماً على وهم أو لبس ؛ وكلاهما يجعل العبادة موجهة إلى النفوس المتصلة بالكواكب ، لا إلى روح مفارقة مهيمنة عليها .

كما أن عبادة الأسلاف ، فى التفسير المتفق عليه بينهما ، مبنية فى جوهرها على نوع واحد من التجارب ، وهو تجربة « الحلم » وعلى تفسير خرافى لتلك التجربة . وهكذا تصبح المذاهب الروحية فى تقريرهما معلقة على خيط أوهن من خيط العنكبوت .

ولقد وجه (دور كايم) كل قوته الجدلية لمهاجمة هذه النقطة الضعيفة فى النظرية ، مبيناً أن البدائيين ليسوا فى حاجة إلى تفسير ظاهرة الأحلام ، وأنهم إن احتاجوا إلى تفسيرها فليس الطريق الذى وصفته النظرية متعيناً . الخ . ونحن نحتفظ من بين هذه الوجوه بوجه واحد نحرص على تقريره وتأييده ، لا لصحته وصلته بجوهر الموضوع فحسب ، ولكن لأنه فى الوقت نفسه يحدد فكرة « عبادة الأسلاف » تحديداً معقولا ، ويبرز أسبابها الحقيقية . ذلك أن تجربة الحلم إن سلم أنها تكفى للاعتقاد بالروح فإنها لا تكفى بمجردها لتعليل الاعتقاد بألوهية مصدرها ؛ فإن من الرؤى ما هو هذيان وأضغاث أحلام ، ومنها ما هو مجرد ذكريات ماضية عادية ؛ وليس شىء من ذلك يثير عقيدة التأليه . وإنما يثيرها نوع خاص ، وهو الرؤى التى يتجلى فيها معنى الوحى والإلهام بحوادث غير متوقعة ، أو بحقائق لا تدرك بنور العقل البشرى العادى . ومن جهة أخرى فإنه لا يعرف فى أمة من الأمم أن احترامها للموتى أو الأسلاف وصل بها إلى عبادة جميع الموتى أو جميع الأسلاف ؛ وإنما الذى كان موضعاً لهذا التقديس من بينهم

من كان قد عرف فى حياته بقوة خارقة ممتازة تركت أثراً باقياً فى الطبيعة أو فى المجتمع . فليس الموت إذاً شرطاً ولا سبباً فى هذا التقديس ، وإنما معيار التقديس هو تلك القوة السرية الخارقة ، أو تلك الجوهرة الإلهية التى تتجلى آثارها فى الحوادث الإنسانية العظيمة .

أما سائر الوجوه التى أتعب الناقد فيها نفسه ، وظن أنه قد نقض بها التفسير الروحى من قواعده ، فإنها مناقشات شكلية لم تمس إلا الصورة البدائية التى وصفتها النظرية وطبعتها بطابع الخرافة . وما زال جوهر التفسير الروحى سليما لا غبار عليه ولم تنل منه هذه المجادلات شيئاً . والواقع أن عالم العجائب الروحية ليس بأقل من عالم العجائب الطبيعية إيحاء لفكرة الألوهية ، بل هو أمس بها رحما . وقد أسلفنا أن فكرة الروح فى ذاتها ليست قاصرة على الأمم الهمجية ، بل هى أوسع ميداناً ، وأقدم تاريخاً . وأقوى بنياناً من تلك الصورة البدائية . وقد اعترف الناقد بأنه « كما لا تخلو أمة من ديانة ، كذلك لا تخلو من فكرة عن القوة الروحية »[1] .

المذاهب النفسية :

هذه فصيلة أخرى من النظريات ، تتلخص فكرتها العامة فى أنه لأجل الوصول إلى العقيدة الإلهية لم يكن بالناس حاجة إلى التأمل فى الطبيعة وجمالها ، ولا فى التقلبات الكونية وأهوالها ، ولا إلى التجارب العجيبة فى عالم الأرواح وأسرارها ؛ بل إن تجارب الإنسان النفسية ، فى حياته العادية المألوفة له فى كل يوم ، كانت كافية لتوجيه نظره بقوة إلى تلك الحقيقة العليا .

١ – نظرية ساباتيه :

حاول (أوجيست ساباتيه) Auguste Sabatier فى الفصل الأول من

(١) Durkheim, ouv cité, p. 343

بحثه عن فلسفة الدين .Esquisse d'une Philosophie de la Religion أن يؤسس العقيدة الإلهية على بعض الملاحظات النفسية ،فقال : إن هذه العقيدة تتولد فى الإنسان منذ نشأته على أثر شعوره بمناقضة جوهرية بين حساسيته وإرادته ؛ وهما القوتان اللتان تتألف منهما حياة النفس فى أيسر مظاهرها .

وفى الحق أن حياتنا النفسية قائمة فى جوهرها على حركتين متعاكستين : إحداهما تتجه من الخارج إلى الداخل (من المحيط إلى المركز) ؛ والأخرى من الداخل إلى الخارج (من المركز إلى المحيط) . فالحركة الأولى تمثل تأثير الأشياء على النفس بواسطة الإحساس (وتلك هى حال انفعال النفس وقابليتها) ؛ والحركة الثانية تمثل مجاوبة النفس على الأشياء بتوسط الإرادة (وهذه هى حالة تأثير النفس وفاعليتها) بيد أن هاتين الحركتين لا تنطبقان تمام الانطباق ، وليس بينهما كمال تناسق وتجاوب . ذلك أن الحساسية تسحق الإرادة وتكبتها ، فكلما اندفعت موجة الحركة الإرادية من داخل النفس ، وارتطمت على صخرة الأشياء الخارجية فانكسرت عليها ، رجعت كئيبة مبتئسة ، وهذه الصدمات المتوالية ، وتلك المنازعات المستمرة ، بين النفس وبين العالم الخارجى ، هما السبب الأول لكل أنواع الآلام ؛ ولكنها فى الوقت نفسه هى منبع النور ، ومصدر الشعور . ذلك أن ارتداد الموجة إلى مركزها يولد فى هذا المركز حرارة تشبه الحرارة الناشئة من حركة العجلة على محورها ، ثم لا تلبث هذه الحرارة أن تبعث شرارة ضوئية تضىء جوانب الوجدان . وذلك هو الوعى وتنبه البصيرة ، الذى تصبح به النفس مدركة مدرَكة ، وحاكمة محكومة معاً ، كأنها كائن مزدوج . أحد شقيه هذه النفس المثالية ، والآخر تلك النفس المكبوتة الواقعية .

هكذا ولدت الحياة النفسية بين وخزات الألم والإخفاق . أليست كل ولادة تصحبها الآلام والدموع ؟

قال : ولو أننا تابعنا هذه الملاحظة فى سائر الحالات النفسية ، لرأيناها كلها كما تولد من مناقضة ، تفنى فى مناقضة أخرى فرغبة العلم تنتهى

بالاعتراف بالجهل ؛ ورغبة الاستمتاع تنتهى بالتقزز ، كأنها تحمل فى نفسها جرثومة فنائها ؛ والإسراف فى الحرص على السعادة يذهب براحة الطمأنينة والرضى ، ويزيد الألم شدة .

فأين المفر ؟

إن من الخطأ أن يعتمد الناس على تقدم العلوم الطبيعية فى إنقاذهم من هذا البؤس والحرمان ؛ فإن العلم بدلا من أن يلطف من هذه المناقضة العتيدة ، يزيد فى حدتها ، ويشحذ سلاحها الفتاك . ذلك أن كل اكتشاف علمى يضم حلقة جديدة إلى سلسلة الأسباب الضرورية ، التى لا بد منها فى نظام الأشياء واتساقها وثباتها ، فيزيد بذلك قيداً فى حريتنا ، وغلا فى أعناقنا . ولا نزل نتقدم فى هذه السبيل ، حتى نصل إلى المناقضة العامة بين العلم والعمل ، بين التفكير والحركة ، بين قوانين الطبيعة وقوانين الأخلاق . وهكذا نقيم حرباً داخلية بين ملكات النفس ، وننتهى إلى شعور اليأس من قيمة الحياة .

من هذه الأزمة الداخلية ينشأ التدين ؛ كأن هذه الأزمة تفتح فى صخرة الطبيعة شقاً يتفجر منه ماء الحياة . لا على معنى أن الدين يقدم لنا حلا نظرياً لهذه المشكلة ، لأن الحل الذى يقدمه لنا التدين هو فى الحقيقة عملى محض ، فهو لا يفتح لنا باباً جديداً من المعرفة ، بل يعود بنا عملياً إلى المبدأ الذى اقتبسنا منه وجودنا ، ويمنحنا شعور الثقة والإيمان بمبدأ الحياة وبنهايتها . منزلة هذه الثقة من عالم النفس كمنزلة غريزة البقاء من عالم الطبيعة المادية ؛ ولكنها صورة أسمى من تلك ، فإنها فى عالم المادة تسير بقوة قاهرة عمياء . أما فى عالم النفس فإنها تستضىء بنور الشعور والإرادة المفكرة . ومن جهة أخرى فإنها تستند إلى حقائق واقعية ، وتقوم على شعور ملازم لكل فطرة إنسانية ، وهو شعور التبعية المطلقة لقانون الوجود العام .

أجل ! من ذا الذى يستطيع أن يبعد عن نفسه هذا الشعور ؟ أليس حظنا من الد[illegible] قد رسم دون استشارتنا فقضى علينا أن يكون وجودنا

فى زمان ومكان معينين ، وترك لنا ميراثاً من الملكات والطبائع لم يكن لنا فيه شيء من الاختيار ؟ بل إننا لا نجد فى أنفسنا ولا فى أية مجموعة أخرى من الكائنات الفردية السبب الكافى لوجودنا ، ولا غايته النهائية المعقولة . ولذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى أن نبحث عن هذا السبب وهذه الغاية خارجاً عنا . فى الوجود العام . وما التدين إلا الاعتراف بهذه التبعية فى تسليم وخضوع .

هذا الشعور بالتبعية هو الأساس التجريبي للعقيدة الإلهية . ومهما تكن فكرة الألوهية فى عقولنا ناقصة غير محددة ، فإن موضوعها لا يفلت قط من شعورنا ؛ فهو حاضر لدينا ، بل يفرض نفسه علينا فى هذا الشعور . حتى إنه يسوغ لنا أن نضع هذه المعادلة الحسابية مطمئنين : إن شعورنا بالتبعية المطلقة هو شعورنا بحضور السر الإلهى فينا . هذا هو الينبوع العميق الذى تفيض منه الفكرة الإلهية بقوة لا تقاوم .

غير أنه يجب أن نعرف كيف يقبل العقل الإنسانى هذه التبعية لمبدأ الحياة العالمية ؟ هذا العقل الثائر الذى يرى نفسه من طبيعة غير طبيعة الأشياء الخارجية ، ويرى أن أخص خصائصه هو أنه يفهم هذه الأشياء ويسيطر عليها ويسخرها ؟ فالإنسان — كما يقول باسكال — : « ليس إلا قصبة ضئيلة ، ولكنها قصبة مفكرة . حتى إنه لو سحقه الكون سحقاً لكان هو أنبل من الذى يسحقه ؛ لأنه يعرف أنه مسحوق ، بينما الكون لا يعى من أمر نفسه شيئاً » .

من هنا يتبين أن المبدأ العالمى الذى يخضع له الإنسان ليس هو ذلك الكون المادى ، بل الروح العالمية التى تدبره ، ذلك أن القوة العاقلة لا تخضع إلا لسلطان قوة عاقلة تسيطر عليها وعلى العالم على السواء . وهكذا نجد الحياة العقلية ، التى كانت قد افتتحت بالنزاع بين الشعور الذاتى والتجربة الخارجية ، تكمل وتختم بحد ثالث جامع ينتظم الحدين معاً : وهو الشعور بخضوعهما جميعاً لهذا السلطان الأعلى .

هذه الصفحة الرائعة التي كتبها أوجست ساباتييه لا تزال تحتفظ بجمالها ودقة تصويرها للفكرة الإلهية في الديانات العليا . ولكن هل تنطبق على سائر الديانات ؟ أليست من دقة الفلسفة والمبالغة في التجريد بحيث يبعد أن تكون فكرة عالمية ؟ .

لقد أحس الفيلسوف بهذا السؤال ، فكتب يقول :

« إن الذين يعترضون بذلك إنما يبرهنون على أنهم لم يروا جيداً هذه المناقضات الأصيلة في حياتنا اليومية ، من مبدئها إلى نهايتها ؛ فإنه لأجل أن يتحقق الإنسان من هذه المناقضات ويقاسيها ليس بحاجة إلى أن ينتظر حتى يصبح فيلسوفاً . إنها لتتجلى في كل العقول على اختلاف درجاتها من الثقافة والاستنارة ؛ وإنها في نفوس الهمج الذين ترعبهم تقلبات الجو في وسط الغابات ، ليست بأقل منها في نفوسنا حين تضطرب أفكارنا أمام اللغز العالمي وأمام ظاهرة الموت . لقد تختلف العبارة ونوع الشعور . ولكن الهزة الدينية التي تزلزل الإنسان هي في جوهرها شيء واحد . فكل أحد : حين يكف عن التفكير في عجزه وجهله وفنائه ، وحين يجمع أمره — صابراً مستسلماً — على أن يقضي الحياة كما هي ، يشعر رغماً عنه بزفرة يفيض بها صدره ، وتكاد تنطق بها شفتاه . وما هي في الحقيقة إلا فاتحة دعاء ومناجاة »(١) .

٢ — نظرية برجسون :

هذه النظرية تلتقي مع سابقتها في القول بأن العقيدة الإلهية تقوم على عوامل نفسية تثيرها حياة الإنسان اليومية . ولكن بينما النظرية السابقة تواجه من هذه الحياة جانبها المتصل بقوانين الطبيعة الثابتة . التي تصطدم

---

(١) Sabatier. ouvr. cité. Pp. 14-22.

بها الإرادة فلا يسعها إلا الخضوع والاستسلام للقوة التى فرضت هذه القوانين وأحكمت وثاقها ، يعتمد (هنرى برجسون H. Bergson) فى كتابه عن « ينابيع الخلق والدين Les Deux Sources de la Morale et de la Religion. على جانبين آخرين من تلك الحياة العادية : « أحدهما » يرتبط بالقوانين الأدبية التى يفرضها المجتمع وما فيه من العرف والعوائد ؛ « والآخر » يتعلق بالحوادث المستقبلة ، التى تفتح لها أبواب الإمكان ، وتتسع للاحتمالات والمصادفات ، فلا يمكن التنبوء بها بصفة قاطعة .

أما كيف تنشأ العقيدة الإلهية عن الشعور بالواجبات الاجتماعية فبيانه أنه لما كان نظام المجتمع وتماسكه يتطلب من الفرد انخلاعه عن بعض رغباته ، وتضحيته بجانب من حريته ، وتحمله أعباء تقتضيها مصلحة غيره ، ولا يعود عليه منها نفع مباشر ، وكان ليس من الهين أن يتقبل المرء عن طيب خاطر كل هذه التضحية وكل هذا الحرمان ، إذ كانت الغريزة الاجتماعية عنده أضعف من أن تحمله على نسيان نفسه فى خدمة المجموع ، وأن تجعل مثله كمثل النملة أو النحلة حين تذهل عن نفسها فى خدمة جماعة النمل والنحل ، وكان استعمال ذكائه العادى فى حساب مصلحته يدعوه بالعكس إلى الأثرة ، وإلى التضحية بمصلحة الآخرين فى سبيل إصلاح شأن نفسه ، كان لا بد من قوة أخرى تحفظ التوازن ، وتؤاخى بين مصالح الفرد والجماعة . تلك القوة قد أعدتها الفطرة الإنسانية فى النفوس حين أشربتها الفكرة الدينية . وذلك أنها صورت أمامها المحظورات الاجتماعية بصورة مخيفة تجعل من المخاطرة انتهاكها ؛ وما زالت تبالغ فى هذا التصوير حتى خيلت للنفس أن هذه المحظورات يقوم على حمايتها حارس معنوى . آمر ، ناه ، محاسب ، ينذر من ينتهكها بالبطش والعقاب ، وذلك هو معنى الإله .

وهنا يضيف (برجسون) أن صورة هذا الحارس وإن لم تكن وليدة التفكير المنطقى ، بل من عمل الواهمة أو المخيلة التى تشخص المعنويات ، وتجسم المجردات ، ولكنها ليست من قبيل تخيل الفنانين ، ولهو المثالين

والمصورين وأصحاب الأساطير ، فإن آثار هؤلاء لا تعدو أن تكون نوعاً من الترف الذي يمكن الاستغناء عنه ، بخلاف الصورة الإلهية التي تخلقها الحاجة الاجتماعية ، فإنها وإن تكن وهماً إلا أنه وهم تفرضه الحياة ، ومن أجله وجدت هذه الملكة الرمزية في طبيعة الإنسان[1] .

فإذا ما انتقلنا إلى ميدان الأعمال اليومية وجدنا فيه كذلك فراغاً نفسياً عميقاً ، لا يملؤه إلا العقيدة الإلهية . فالصائد حين يسدد سهمه إلى فريسته ؛ والتاجر في سعيه إلى الربح ؛ والمريض في تناوله الدواء ، وتطلعه إلى الشفاء ؛ والزارع في طلبه للثمرة ؛ والمتزوج الذي ينتظر الولد ؛ وراكب السفينة الذي يطلب النجاة ، ولاعب الميسر الذي يرقب حظه بين اليأس والأمل ؛ وكل ذي حاجة ينتظرها وهو لا يدري ما قدر له من النجح أو الإخفاق ... كل أولئك لو استلهموا عقولهم ، وقاسوا أعمالهم بمقدار نتائجها المحققة أو الغالبة ، لقعدوا عن السعي ، ولوقف بذلك دولاب الحياة . غير أن دفعة الحياة حركة تأبى الوقوف والجمود ، فكان لا بد لها من ثقل تضعه في الكفة الأخرى من الميزان النفسي ، لترجح به جانب العمل ، رغم كل تفكير وحساب . وما ذلك إلا الأمل تبعثه ، والاعتماد على الحظ المحتمل تقدره ، ولا تزال بهذا الحث والتشجيع ، حتى تصور أمام النفس إرادة خفية يركن القلب إليها ويعتمد عليها . تلك هي إرادة « الإله المستعان » ، كما كان ذلك السلطان سلطان « الإله الديان » .

---

(١) اعلم أن هذا التفسير إنما ينطبق في نظر (برجسون) على نشأة العقيدة الإلهية عند العامة الذين يعيشون متأثرين بقوانين المجتمع وعوائده في الجماعات العادية ، المحدودة بحدود القبيلة أو الشعب أو الأمة ، والتي يسميها بالجماعات « المغلقة » . ولكنه لا ينطبق في نظره على العباقرة الممتازين ، الذين لا يستمدون عقيدتهم من قواعد المجتمع وعوائده ، ولا حاجة بهم إلى هذه المقاييس النفعية . فهؤلاء يغترفون من منبع الحياة الصافي حتى تجيش به صدورهم ، فيدفعون الجماعة وراءهم دفعاً ، بدلا من أن يندفعوا بها ، ويضعون لها القوانين بدلا من أن توضع لهم القوانين . وما الجماعة في نظرهم إلا الإنسانية العالمية التي لا تعرف الحدود والحواجز ؛ وما قانونهم إلا المحبة التي لا تنتظر جزاء ، ولا تبتغي نفعاً ولا عوضاً .

الذى نلاحظه على هذه النظرية هو أنها جعلت فكرة الألوهية فى مظهرها عند العامة فكرة رمزية لا تعدو أن تكون ضرباً من ذلك الأسلوب القصصى الذى يخوّف به الأطفال أو يداعبون به . وهذا وصف لا يستساغ فى القسم الأول منها ، إلا لو صح أن كل ما يجرى فى المجتمع من سنن وعوائد ، سواء ما كان منها ذا طابع دينى أو اقتصادى أو غيرهما ، كان فى جملته مبعثاً لعقيدة إلهية فى عقول العامة . فهنالك فقط يسوغ أن يقال إن فكرة الإله عندهم لا تدل على حقيقتها ، وأنها محض رمز لما فى نفوسهم من سلطان رهيب للمجتمع ؛ ولا شك أن الذى يعيش أسيراً لعوائد قومه ولو تحكمية ، ولتصرفاتهم ولو همجية ، ولقوانينهم ولو جائرة ، لو بلغ به استسلامه إلى حد الظن بأن تلك الوضعيات البشرية أوضاع إلهية ، يقوم على حمايتها جنود من السماء حين تغيب عنها جنود الدولة ، لكان أقل ما يقال فيه إنه سخيف واهم ، وأنه يسمى الأشياء بغير أسمائها . أما إذا أخذنا قانون الأخلاق فى جوهره الصحيح ، واعتبرنا ما له من سلطان مركوز فى طباع الناس على اختلافهم موجباً للعقيدة الإلهية ، ودليلا على صنعة الفاطر الأول ، الذى ألهم النفوس هداها ، ورسم لها طريق فجورها وتقواها ، فتلك فكرة سليمة ومنطق مستقيم . وسنرى الفيلسوف الألمانى (عمانويل كانت) يجعل قانون الأخلاق هو المقدمة الأولى فى الاستدلال على وجود الله .

وكذلك نقول إن الاستدلال على وجود القدَر الإلهى بالحوادث المستقبلة التى لا يد للبشر فى تصريفها ، والتى تقع تارة على وجه وتارة على وجه آخر ؛ دون أن تخضع فى سيرها لقانون طبيعى ثابت ، نقول إن هذا الاستدلال سديد قويم ، لا يعتمد على شىء من الوهم أو التمثيل ؛ لأنه ينطوى على مقدمتين (الأولى) أن هذه الحوادث تستند إلى سبب خفى . وهذا حكم انفصالى يقينى ؛ إذ أن ما لم يوجد له سبب فى عالم الشهادة يجب أن يكون له سبب فى عالم الغيب . ولا ثالث . (الثانية) أن هذه القوة

الغيبية قوة عاقلة إرادية ، مقدّرة للحوادث قبل وقوعها . وهذه قضية لا يؤيدها العقل السليم فحسب ، بل تشهد بها التجارب المتكررة فى كل أمة ؛ فإن هذه الحوادث التى لا يمكن التنبؤ بها من طريق النور العقلى وحده ، قد يكشفها الروحانيون الملهمون وينبئون بما ستكون عليه فى وقتها المحدود ، ثم يقع مصداق نبوءتهم ، بينا ، لا يخالطه شك ولا وهم . فذلك لا شك آية على أنها ليست وليدة المصادفة والاتفاق ، ولا نتيجة آلية لدفعة الحياة العمياء كما يظن برجسون[1] . وإنما هى خاضعة لخطة مرسومة من قبل ، رسمتها يد مدبرة قاصدة لما تفعل ، مقدرة لكل ما يجرى فى مملكتها .

٣ — نظرية ديكارت :

لا مناص من الاعتراف بأنا سنجاوز حدود موضوعنا قليلا حين نضم إلى هذه السلسلة من التفاسير النفسية طريقة من طرق الفيلسوف الفرنسى (ديكارت) Descartes فى إثبات وجود الله ، مع أنه لم يقدّمها تفسيراً لهذه العقيدة فى نشأتها ، ولا فى نظر الجمهور ، بل فى نظره هو . غير أنه لما صرح بأن أساسها نفسى فطرى ، لم نر بأساً من نظمها فى هذا السلك .

وجد هذا الفيلسوف فى تأملاته Méditations أن عقيدة وجود الله تعتمد على تجربة نفسية ، أقرب من هذه التجارب كلها ، وأقل تعقيداً ؛ حتى إن الذى يغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويقطع علاقته بالكون وبالناس ، ثم ينطوى على نفسه ، ويتحسس أفكاره وتصوراته ، يجد مفتاح هذه العقيدة حاضرا فيها بين طيات نفسه ، كلما شعر بالفرق بين الشك واليقين ، أو بين الجهل والعلم ، وبالجملة كلما قرأ فى لوحة نفسه عنوان : « الكمال » الذى ليس له .

---

(١) هذا الفيلسوف يهودى الأصل ، وشاع أنه اعتنق المسيحية فى أخريات حياته . ولكن فلسفته كلها تدل على أنه لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولا ذا دين مطلقاً ، وإنما كان يؤمن بالحياة من حيث هى قوة مندفعة فى اتجاهها تخبط خبط عشواء ولا تدرى وجهة اندفاعها .

ليست فكرة « الكمال » هذه فى نظر (ديكارت) فكرة مستنبطة من فكرة أخرى ، وإنما هى حقيقة أولية فطرية ، بل هى أسبق فى العقل من فكرة النقص ؛ فإن من لا يعرف الشيء لا يتفقده ، ولا يحس بحرمانه حين يفقده ، إذ كيف أعرف أنى ناقص لو لم تكن عندى فكرة كائن أكمل منى أجعله مقياساً أعرف به مواضع نقصى ؟ فالرغبة فى الكمال وحدها دليل على أسبقية وجود هدفها فى التصور العقلى . ثم ليست هذه الفكرة معنى سلبياً (كالسكون : عدم الحركة ؛ وكالظلام : عدم النور) بل هى جماع الحقائق الإيجابية ، ونظام ضروب الكمالات كلها .

من أين تجيء هذه الفكرة إذاً ؟

لا جائز أن يكون من هاوية العدم مطلعها ؛ فإن العدم لا يخلق الوجود ، كما أن الصفر لا يلد عدداً إيجابياً .

ولا جائز أن يكون من قرارة النفس منبعها ؛ فهذه النفس هى مصدر النقص الذى أحاول التخلص منه .

ولا يقال إن الكمال الذى لم أحرزه بالفعل هو حاصل عندى بالقوة ، وأنا دائب فى سبيل اكتسابه ، بالترقى فى مراتبه تدريجياً ، وهذه النزعة إليه هى التى أنشأت فكرته فى نفسى . فذلك فرض باطل من وجهين : (أولهما) أن هذه الفكرة لا تصوّر فى نفسى درجات الكمال التى سأنالها أو التى يمكننى نيلها فحسب ؛ بل إن كل درجة من الكمال أتصورها فى نفسى أو فى غيرى ، أتصور دائماً فوقها درجة أعلى منها ... (وثانيهما) أن فكرة الكمال الأعلى التى أجدها فى نفسى تحتوى كل درجات الكمال الوجودى الفعلى ، الذى لا شيء منه بالقوة الإمكانية القاصرة ؛ وإلا لم يكن هو المثل الأعلى ، ولما أمكن وجود شيء من الكمالات الجزئية بالفعل ؛ لأن ما هو بالقوة والإمكان فحسب لا يمكن أن يحدث ما هو بالفعل فى حقيقته الإيجابية الظاهرة الباهرة ، فإن فاقد الشيء لا يعطيه غيره .

وأخيراً ، ليست هذه الفكرة اختراعاً وفرضاً افترضه خيالى ، بل هى

ضرورة تفرض نفسها على عقلي وعلى كل العقول .

فلم يبق إلا أن تكون صورة منعكسة على مرآة النفس من حقيقة إيجابية ، وذات خارجية ، هي مادة الكمال المطلق ومصدره ، وهي المثل الأعلى . وما وضع هذه الصورة على لوحة نفسي إلا كوضع « سمة الصانع » على صنعته ، أو « توقيع الكاتب » في رأس رسالته .

هذا التفسير لم يكن « ديكارت » أسبق الناس إليه ، ولكنه أجاد تفصيله ، وأحسن تمييره ، في التأمل الثالث من تأملاته Méditation troisième .

وقد أكثر الناس من الاعتراض عليه ، حتى في عصر ديكارت نفسه .

وظن الفيلسوف الألماني (كانت) أنه استطاع هدم هذه الحجة ؛ بقوله : إنه وإن تكن خصائص الماهيات العقلية يمكن استنباطها كلها من طبيعة تلك الماهيات ، كما تستنبط خصائص الأشكال الهندسية من مفهوماتها ، إلا أن صفة « الوجود » على الخصوص لا يمكن أخذها من تلك المفاهيم العقلية . فحقيقة المثلث وإن ثبتت لها الخواص الهندسية المعروفة ، بالضرورة العقلية ، إلا أنه لا يلزم من ذلك وجود مثلث في الخارج ؛ وكل ما في الأمر أنه إن وجد مثلث كان على هذه الأوضاع ، وكانت له هذه الخواص . وهكذا سائر المفاهيم العقلية ، ليس وجودها في الذهن دليلا كافياً على وجودها في الخارج ؛ بل إن منها ما هو مخترع اختراعاً بحتاً ، كما نتصور قصراً من ماء ، وإنساناً من هواء .

ولكن فات هؤلاء الناقدين ما هنالك من بون شاسع[1] بين تلك الماهيات الممكنة التي يعترضون بها ، والتي لا يلزم من فرض عدمها محال ، وبين الماهية العقلية الواجبة ، التي بلغ من رسوخها في كيان العقل أن إبطالها يعد إبطالا لكل معقول ومعلوم ؛ إذ لا بد في العقل من التسليم بوجودها في الخارج لتستمد منها كل الممكنات وجودها في الأعيان والأذهان .

---

(١) أشار إليه ديكارت نفسه .

المذهب الأخلاقى :

ذهب الفيلسوف الألمانى (عمانويل كانت) Emmanuel Kant فى نقده للعقل العملى Critique de la Raison Pratique إلى أن وجود الذات الإلهية ليس موضوع علم ومعرفة ، بحيث يثبت بالبرهان أو بالتجربة ؛ بل هو موضوع إيمان عقلى ، بمعنى أنه مقدمة مسلمة ، لا مناص للعقل من أن يعتمدها لتصحيح الفكرة الأخلاقية الراسخة فى النفوس . وبيان ذلك حسبما قرره (كانت)[1] ينتظم فى مقدمات ثلاث :

(١) أن كل إنسان ، حتى الطفل المميز ، يجد فى نفسه استحساناً لبعض الأفعال ، واستهجاناً لبعضها ، ويدرك بنفسه أن بعضها يجب أن يفعل ، وبعضها يجب أن يجتنب . هذا القانون الأدبى يضاهى القانون الطبيعى ، فى أن كلا منهما ضرورة لا مفر منها ، ولكنه ليس كالقانون الطبيعى فى التعبير عن شىء واقع بالفعل تحققه المشاهدة والتجربة ، بل عن شىء لم يقع بعد وإنما يطلب تحقيقه طلباً مؤكداً ، وهو فى الخارج يمكن أن يقع وألا يقع . بل قد يقال إنه ليس فى الوجود مثال واحد يشهد لوقوعه على الوجه المطلوب ؛ فكل بنى آدم خطاؤن ، وما الطهر والعصمة إلا لله وحده . حتى إن الذين يؤدون أعمالهم طبقاً لقانون الواجب « حرفياً » لا سبيل إلى اليقين بأنهم يؤدونها « روحياً » كما يجب ، أى بقصد أداء الواجب خالصاً من شائبة الهوى والغرض ، ودون تلق معاونة عليها من الميول والنزعات الفطرية الشريفة .

فالواجب هو أداء الواجب ، للواجب ، وبالواجب ، أى تحت سلطان « فكرة » الواجب ، لا « حب » الواجب . وكل خدش فى عنصر من هذه العناصر يجعل العمل هباء . فمن ذا الذى يستطيع أن يجرد نفسه هذا التجريد ؟ ومع ذلك فهذا هو حكم قانون الأخلاق الذى يفرض نفسه علينا

---

(١) Kant. ouv. cité. 2ème partie, IV et V.

فرضاً غير مكترث بمعارضة قانون الطبيعة المتسلط على حواسنا وجوارحنا وإرادتنا بصفة قاهرة . ومنه نعلم أن الإنسان ينتسب إلى عالمين : عالم العقل ، وعالم الطبيعة والحس . كلاهما يطالبنا بحاجته . وما القانون الأدبي إلا ترجمان العقل الخالص ، ينطق بلسانه متجاهلا ما للطبيعة من سلطان .

(٢) غير أنه لما كان العقل يطالبنا بإلحاح أن نحقق هذا الخير المطلق ، كان من الضروري أن تكون هناك وسيلة لتحقيقه . لأن وجوب الشيء بالعقل دليل إمكانه ، وإلا لما كان العقل عقلا . وإذ لا سبيل إلى تحقيق هذا الخير الكامل في لحظة من لحظات حياتنا ، فلم يبق إلا إمكان تحقيقه على التدريج إلى ما لا نهاية . . . وهكذا يجب أن نفرض لنا حياة لا تتناهى ، يتم فيها ذلك التقدم اللانهائي ، الذي هو الهدف الحقيقي لإرادتنا العاقلة . فكان خلود الروح مطلباً لا بد من تسليمه ليصح في العقل وجود ذلك القانون الأخلاقي . ودعوى أن الإنسان يمكنه في هذه الدنيا أن يصل إلى القدسية والفضيلة الكاملة دعوى باطلة . كدعوى أن الواجب الأخلاقي يكتفي منا بأدنى مراتب الكمال .

(٣) فإذا حققنا « الخير المطلق » بتحصيل الفضيلة الكاملة ، فقد بقي المطلب الأخير من مطالب العقل ، وهو تحقيق « الخير الأعلى » . وليس الخير الأعلى معنى مفرداً ، بل هو جماع عنصرين : أحدهما الفضيلة ، والآخر السعادة ، التي هي حصول المرء على ما يرضيه في الحياة ، بحيث يجري كل شيء في الوجود على وفق ما يهواه . ألا وإننا نرى هذين العنصرين يسيران أمامنا في طريقين منفصلين قلما يلتقيان . فقلما تعيش الفضيلة العاملة الكادحة ، الصامتة القانعة ، إلا في زوايا الخمول والنسيان ، والتقتير والحرمان . بينما الرذيلة الصاخبة المتبجحة ، الملقة الطامحة ، لها القوة ، والثروة ، ورغد العيش ، والجاه ، والنفوذ والسلطان . لكن مقتضى الوضع العقلي السليم أن تكون الفضيلة والسعادة صنوين ، والرذيلة والشقاء توأمين ، وأن توزع درجات البؤس والنعيم على حسب الأعمال وبواعثها ومقاصدها . فلا بد

إذاً من مبدأ أعلى يحقق هذا التوازن . مبدأ تخضع الطبيعة لإرادته ، ويسير هو فى تصرفاته على وفق قانون عادل . وما ذلك إلا خالق الطبيعة والإنسان جميعاً ، وهو الله تعالى .

فكان وجود الله هو المطلب الأخير ، الذى لا بد من تسليمه لتصحيح معقولية القانون الأخلاقى .

الناظر فى هذا النسق الفكرى قد يروقه ما فيه من نسيج بديع مبتكر . ولكن الذى يفلى سداه ولحمته سوف يجد فى طياته خيوطاً واهنة ، وعناصر غريبة ، سترتها مهارة الصنعة وحسن السبك ؛ بل سيجد أن هذه المقدمات الثلاث التى يتألف منها الاستدلال ليست بالمقدمات البديهية ، ولا بالمبرهنة ، ولا بالتى يتوقف عليها صحة المطلوب .

أما المقدمة الأولى فلأن القانون الأخلاقى وإن كان فى جملته مركوزاً فى أصل النفوس ، ولكنه على الصورة التى يصوره بها (كانت) لا يفرض نفسه على كل العقول ، بل تمجه كثير من الطباع السليمة ، ليس لأنه عنيف ، قاس ، فحسب ، أو لأنه يمحو الفروق بين الواجبات الأساسية والواجبات التكميلية ، بل لأنه فوق ذلك كله يقلب الأوضاع والموازين المألوفة ، إذ يقتضى أن الذى يمتثل الأمر عن أريحية ورضى لا يكون قد أدى واجبه ، وإنما يكون ممتثلا إذا فعله وهو كاره له ، متبرم به . وهكذا تبعد النفوس الخيرة عن المثل الأعلى للفضيلة ، بقدر ما تقترب منه النفوس الشريرة حين تحمل نفسها على فعل الواجب حملا .

وأما المقدمة الثانية فلأن الواجب المطلوب (وهو تحقيق الخير المطلق لذاته غير مشوب بطلب منفعة ، ولا معاضداً بنزعة شريفة أو غيرها) إن لم يكن ممكناً لم يكن واجباً ، كما يعترف به (كانت) . وإن كان ممكناً فى هذه الحياة لم يكن هناك حاجة إلى فرض الخلود . وإن كان يمكن تحقيقه فى مرحلة ما من مراحل الحياة المستقبلة لم يبق لفرضية أبدية الروح مستند ، إذ

يكون القول ببقائها لحظة واحدة بعد أداء الواجب قولا بما هو أكثر من المطلوب وإن كان ليس هناك لحظة واحدة فى الحاضر ولا فى المستقبل يمكن فيها إخلاص الامتثال ، يكون القول بالخلود قولا بما هو دون المطلوب ؛ لأنه متى فرض أن انضمام أدنى باعثة للخير إلى باعثة الامتثال المجرد يهدم الفضيلة من أساسها ، أصبحت المسألة ليست مسألة تدرج يترقى فيها الناقص نحو الكمال ، بل هى مسألة أعداد سلبية متتالية ؛ وضم السلب إلى السلب لا ينتج إيجاباً ، ولو سار إلى غير نهاية على أن التكمل على الوجه الذى يفهمه (كانت) يفضى بنا إلى صورة عجيبة جداً ؛ إذ لا بد أن يفترض أن النزعات الشريفة فى تلك الحياة الباقية تأخذ فى الاضمحلال شيئاً فشيئاً ، لتحل محلها نزعات مقاومة للخير ، تحتاج إلى مجاهدة عنيفة تزداد عنفاً على مر الزمان ، ليكون أداء الواجب معها لمحض الواجب رغم كل مقاومة. فما أبدع هذا الفردوس الذى لا يتبوأ عرشه إلا الشياطين !

وأما المقدمة الثالثة فلأنها أدخلت باسم قانون الأخلاق عنصراً غريباً عن قانون الأخلاق ، وهو مطلب السعادة بمعناها العامى (ألا وهو تحقيق الأمانى وإرضاء الرغبات الحيوية) والواقع أن الفضيلة والسعادة بهذا المعنى حقيقتان متباينتان إحداهما إلزام عقلى يجىء من عل ؛ والأخرى نزعة مادية تلتمس وتتضرع لقضاء حاجتها. وطلب النفس الجمع بين هذين الطرفين ، تشوفاً إلى قانون أعلى ينتظم القانونين الأدبى والطبيعى ، وينسق اتجاههما ، إنما هو تشوف إلى حلية شكلية ، ووضع هندسى تكميلى ، وليس تشوفاً إلى ضرورة عقلية ، ولا إلى مطلب أخلاقى أما أن هذا الاتساق ليس ضرورة عقلية ، فلأنه لا يلزم من فرض عدمه محال ، ولا أدل على إمكان الانفصام بين القانونين من وقوع هذا الانفصام واستمراره بالفعل. وأما أنه ليس مطلباً أخلاقياً فلأننا نعرف أن الفضلاء يغتبطون — وهم فى أحضان البؤس والشقاء ، يقاسون ألوان الحرمان وأنواع التضحيات — بمجرد شعورهم بإرضاء ضميرهم وأداء واجبهم ويجدون فى هذا متعة

حقيقية لا تدانيها متعة فى الحياة .

على أنه إذا كان لا بد للفضيلة من مقابل مادى ، فلماذا نفرض هذا المقابل فى حياة مستقبلة ؟ لماذا لا نقدر أننا قد استوفينا هذا المقابل مقدما فى أنواع النعم السابقة التى لا تحصى ؟ وبذلك يكون واجب الفضيلة سداداً لدين قديم فى أعناقنا لشكر تلك النعم ، لا افتتاحا لمعاملة جديدة تنتظر الجزاء .

كل هذه الفجوات كان يمكن تجنبها لو أن الفيلسوف الألمانى اختصر الطريق ، بالانتقال مباشرة من القانون الأخلاقى المجمل إلى واضع هذا القانون وغارسه فى النفوس : كما فعل (ديكارت) فى فكرة « الكمال » . ولكن طريقة التعقيد والتحايل والدوران قد أطالت عليه الشقة ، ولم تصل به فى النهاية إلا إلى فرض غير محقق (فى نظره) ، ولا قائم على أساس متماسك .

المذهب الاجتماعى :

يخالف العلامة (دوركايم) Durkheim جميع المذاهب المتقدمة فى دعواها أن التدين حالة نفسية تنبع من فطرة الفرد كلما فكر فى الآفاق أو فى نفسه ؛ ويرى هو أن التدين وليد أسباب اجتماعية[1] ؛ بل يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيزعم أن عناصر التفكير ، وأسس المعرفة العقلية نفسها ، ما هى إلا صور ولدتها حياة الجماعة ، وطبعتها على غرار النظم الاجتماعية[2] . ونحن لا يعنينا هنا نقد فكرته فى نظرية المعرفة ، بل نريد أن نعرض رأيه فى أصل التدين ثم نعقب عليه .

لقد مهد لمذهبه بتقديم جملة مقدمات ، أهمها أن خير وسيلة لتفسير ظاهرة معقدة كالظاهرة الدينية أن ندرس فى بداية نشأتها ، قبل أن تخالطها

---

(١) Durkeim, ouv. cité, p. 132

(٢) Id. Ibid.. Introduction

عناصر غريبة عنها ، وأن ذلك إنما يكون في بيئات الأمم « البدائية »[١] ؛ وهي ، في نظره تلك الأمم التي لا تتميز فيها الأسر الخاصة بحياة مستقلة ، بل تقوم على نظام القبائل tribus، والفصائل phratries والعشائر clans . ومعروف أن العشائر (وهي النواة الصغرى في تلك المجتمعات) قوامها وحدة اللقب المشترك بين أفرادها. وهو لقب يشتق في الغالب من اسم حيوان ، أو نبات ، وفي النادر من اسم عنصر جمادي ، أو كوكب من الكواكب ؛ وتعتقد العشيرة أن لها بمسمى هذا الاسم صلة قديمة ، حيوية أو روحية (إما على أنها تسلسلت عنه ، أو أنه كان حليفاً أو حارساً لجدها الأعلى ، أو نحو ذلك) . ولذلك تعظمه وترسم صورته على مساكنها ، وأدواتها ، وأسلحتها ، وراياتها ؛ بل تتخذ الأفراد منه وشماً يطبعونه على أجسامهم ، كأنه بطاقة شخصية لتحقيق انتساب كل منهم إلى عشيرته . هذا النظام يسمى نظام التوتيم Totem [٢] أو اللقب الأسرى ، وهو نظام معروف في الشعوب القديمة : (المصرية ، والأثيوبية ، والعربية ، واليونانية ، والرومانية ، والغالية) وتوجد آثار منه في الأساطير الشعبية في أوروبا الآن[٣] ، ولا يزال منتشراً في القبائل غير المتحضرة في أمريكا ، وأوستراليا . وهذه الأخيرة — فيما يعتقد (دوركايم) هي أخصب مكان لدراسة هذه

---

(١) لقد مضى الزمن الذي كانت فيه كلمة « البدائية » أو « البدائيين » تستعمل بسهولة ويظن أنها تنطبق على شعوب موجودة بالفعل باقين على فطرتهم الأولى ، لم يمروا بطور من أطوار الحضارة . واليوم وقد زال هذا الوهم من النفوس أصبح كل كاتب يحترم نفسه لا يستسيغ أن يكتب هذه الكلمة إلا إذا وضعها بين أقواس صغيرة للاشارة إلى أنها كلمة اصطلاحية ينقلها عن غيره ولا يحمل هو تبعتها .

(٢) هذا الاسم مأخوذ من لغة الهنود الحمر في أمريكا الشمالية . وهو اسم لم يتفق بعد على ضبطه ولا تحديد معناه . فهو في المشهور totem ولكن كتب أيضاً : totam أو toodaim أو dodaine أو ododaim . ويفسر تارة بمعنى موطن العشيرة ومستقرها ، وتارة بمعنى العلامة والشعار (Reinach, ouv. cité, p. 23 : Durkheim, ouv. cité, p. 144) .

(٣) كما في مدينة برن Berne بسويسرا حيث تعظم القيلة . وكلمة (برن) أصلها في الألمانية جمع بير ، بمعنى فيل ...

الظاهرة ، لأن سكانها أقل تطوراً وأقرب إلى الطبيعة الأولى من غيرهم . ولذلك استمد منها الوقائع التى بنى عليها نظريته .

وخلاصة هذه الوقائع أن تلك الأمم فى تعظيمها لألقابها تعظم فى الوقت نفسه مسمى تلك الألقاب . ولما كان الاسم مشتركا بين الحيوان ، وبين الجد الأعلى ، وبين أفراد العشيرة . وكانت الصلة بين هذه المعانى الثلاثة فى نظرها صلة تجانس تام ترجعها إلى جوهر واحد ، شمل التعظيم ثلاثتها . لكن الحظ الأكبر من التعظيم يدخرونه لهذا الاسم المشترك ، أو لتلك الصورة الجامعة وهى الوسم أو الوشم : حتى إنهم نسبوا إلى هذه الصورة خصائص عجيبة فزعموا أن الذى يحملها ينصر فى الحرب على أعدائه ، ويوفق فى تسديد السهم إلى رميته ، وأن وضعها على القروح يسرع فى التئامها ، إلى غير ذلك . إلا أن هذا التعظيم فى العادة لا يصل إلى درجة العبادة . ولا يوحى فكرة التدين والتقديس والتأليه . ولذلك يقضون جل أوقاتهم فى حياة فاترة ، كل يسعى لقوته منعزلا فى الجبل للاحتطاب ، أو على شاطىء البركة للصيد . وليس لهم مظهر من مظاهر التدين فى هذه الأحوال العادية سوى التورع عن بعض المحظورات . وإنما يأخذ التدين حقيقته ومظهره التام عندهم فى مواسم خاصة ، تقام فيها الحفلات المرحة الصاخبة ، التى يطلقون فيها العنان لحركاتهم العنيفة ، وصيحاتهم المنكرة ، على إيقاع الطبول ، ولحن المزامير ، وقد ركزوا السارية التى تحمل علم العشيرة فى سرة الحفل : فينتهى بهم هذا الحماس الصاخب إلى الذهول والهذيان ، بل يفضى بهم إلى انتهاك سياج المحرمات الجنسية ، التى يحترمونها أشد الاحترام فى العادة . وربما نسبوا هذا التطور العجيب إلى حضور سر الأجداد فيهم عن طريق هذا الرمز المنصوب أمامهم . وهكذا يبررون تقديسهم لهذا الرمز ، وعبادتهم للروح التى يرمز إليها ، ظناً منهم أنها هى التى أحدثت فيهم هذا التحول الروحى الغريب .

ها هنا ، وها هنا فقط ، تتدخل النظرية لتكشف الغشاوة عن أعينهم .

وتنبيهم إلى ما حدث من تحول شعورهم عن منبعه وهدفه الحقيقيين ، وأنهم إذا كانوا يتوجهون بعبادتهم إلى مصدر هذا الأثر الجديد ، فليعلموا أنه ليس هو النصُب ، ولا ما يرمز إليه النصب ، وإنما هو هذا الاجتماع الثائر نفسه ، فإن من طبيعة هذه الاجتماعات أن تنسلخ النفوس فيها عن مشخصاتها الفردية ، وتمحى كلها فى شخصية واحدة هى شخصية الجماعة . وهكذا يكون الاجتماع هو مبدأ التدين وغايته ، وتكون الجماعة إنما تعبد نفسها من حيث لا تشعر .

* * *

هذه النظرية تبدى صفحتها لضروب من النقد لا تحصى . وقبل كل شيء فإنها — ككل النظريات عن العقليات « البدائية » — تقوم على أساس مشكوك فيه ، ولا بد فى قبوله من تحفظ بليغ ، واحتراس شديد ، ألا وهو تلك المعلومات التى يدونها الرحالة والسائحون عن عقائد الهمج وعوائدهم ، والتى يبدو عليها الضعف من وجوه : (منها) أنه ليس كل السائحين على جانب من علوم النفس والمنطق والدين والأخلاق يكفيهم لاستبطان غور الأمور ، ووضع الأسئلة الدقيقة المحددة فى هذا الشأن ، وليسوا فى غالب الأمر مزودين بمنهاج معين دينى أو أخلاقى ، بل هذا الجانب هو أقل ما يسترعى اهتمام أكثر السائحين . (ومنها) أن هذه المعلومات لا تستقى من آثار مكتوبة ؛ إذ الفرض أن هؤلاء الأقوام محرومون من العلوم والفنون المدونة ، وإنما تؤخذ من أفواه قوم لم يصلوا بعد إلى تحليل أفكارهم وتحديد شعورهم فى هذه المسائل . فمن الراجح أنهم يسرعون إلى الإجابة بكلمة : « نعم » أو « لا » من غير مراجعة لعقولهم وإحساساتهم العميقة . ومهما نفترض الدقة وحسن النية فى السائل والمجيب . فقد بقيت عقبة هذه اللغات « البدائية » التى لم تنضج أداتها ، ولم تستكمل وسائل التعبير عن تلك المعانى الدقيقة الغامضة ، التى يصعب أداؤها حتى فى أرقى اللغات وأوسعها . أضف إلى هذا أنه ليس كل فرد هناك يمثل الفكرة العامة للعشيرة أو القبيلة ؛

إذ قد تختلف التفاسير بين شخص وآخر ، بل الشخص الواحد قد يجمع متناقضات من التصورات . وليس أدل على وهن المعلومات المدونة بهذه الوسيلة من أن الكتاب أنفسهم قد يتناقضون[١] فى وصفهم لتلك القبائل .

ولنجاوز الآن هذه الملاحظات العامة لننظر فى أسس النظرية نفسها :

يقول صاحب النظرية : إنه ينبغى أن تدرس الظاهرة الدينية فى أقدم عصورها ، وأقربها إلى عهد نشأتها ؛ ويقرر أن نظام القبائل والعشائر أقدم وجوداً من نظام الأسر ، وأن قبائل أوستراليا الوسطى تمثل أقدم الأطوار المعروفة للقبائل ، فهى أحق بأن يقع عليها الاختيار للبحث والدرس .

أما المقدمة الأولى فإنها وإن كانت مبدأ سليما فى الجملة ، لمن يعنيه تكملة بحث المسألة من وجهتها التاريخية البحتة ، إلا أن اتخاذ نتيجة البحث قاعدة عامة تعرف منها حقيقة الدين من حيث هو ، يعد عملا مجافياً لقانون المنطق السليم . أفيحق لنا أن نحدد حقيقة الإنسانية من النظر فى أول أطوار الجنين ، أو وهو بعد فى الأدوار التى تمر بها سائر الكائنات الحية ، قبل أن تتميز أجهزته الخاصة ، وتتعين وظائف أعضائه ، وقبل أن يحيا حياة مستقلة ، وقبل أن تستيقظ فيه ملكات الفهم والبيان وغيرها ؟ إن تحديد الدين بذلك المعنى الغامض الذى يتلجلج فى صدر الإنسان فى طور طفولته ، وهو بعد لا يستبين حقيقة شعوره ، ولا أهداف أعماله ، فساد فى المنهج لا يقل عن تعريف الإنسان بالجنين . ولقد أصاب هوفدنج إذ يقول : « إنه ليس من المستطاع دائماً أن نستقى معلومات كافية عن الطبيعة الحقيقة لكائن ما ، من مجرد النظر فى أصل تكوينه ؛ فإن التغييرات والنظم التى تحدث له فى أثناء نموه ، قد تبرز فيه صفات وخصائص ما كنا نرى منها أدنى أثر فى بدايته .

---

(١) من أمثلة ذلك أن مستر (مان) Man مكث سنين عديدة فى جزائر اندامان Andaman ، درس فيها عوائد القوم وعقائدهم ، وكتب عنها فى سنة ١٨٨٢ ، ثم جاء مستر براون Brown إلى هذه الجزائر نفسها وعاش فيها أمداً طويلا كذلك ، وكتب ملاحظاته سنة ١٩٢٢ فكان معظم كتابه نقضاً لكتاب مستر (مان) (Denis Saurat. Histoire des Religions, p. 10).

ن الطبيعة الحقيقية لكائن ما . إنما تتكون من قانون تطوره منذ نشأته الأولى إلى صورته النهائية »(١)

وأما المقدمة الثانية . وهي أن نظام القبيلة يمثل طوراً تاريخياً أقدم من نظام الأسرة ، فهي دعوى لا تزال يعوزها الدليل ، بل تقوم بعض الأدلة الأثرية والتاريخية على عكسها ، فالآثار الباقية من عهد القبائل الآرية والسامية يتبين منها أنها كانت قائمة على النظام الأسرى ، الذى تتضامن فيه أفراد الأسرة فى الحقوق والواجبات ، والذى يتمتع فيه الأب بأوسع السلطات على أعضاء أسرته . وإذا قرأنا الأوصاف التى ذكرها (أرسطو) Aristote و(هوميروس)Homère للشعوب المعاصرة لليونان ، والتى كانت أقرب منهم إلى الفطرة والسذاجة . نرى أن المعيار الذى كانوا يميزون به هذه الشعوب عن الشعوب المتحضرة هو أنهم ليس لهم مجالس شورى ، وأن كل واحد منهم يتولى الحكم على زوجه وأولاده . . . (٢)

وكذلك نقول فى المقدمة الثالثة . وهى أن قبائل أوستراليا الوسطى تمثل أقدم نظام معروف للقبائل ، فهى أيضاً مسألة فيها نظر وهذا (روبرت شميت) من كبار الباحثين ، الذين قاموا بدراسات شخصية دقيقة فى أوستراليا . يقرر أن القبائل المذكورة هى أحدث القبائل الأوسترالية وأكثرها تقدماً ، وأن أقدم قبائل أوستراليا هم سكان جنوبها الشرقى وهؤلاء لا يعرفون نظام الألقاب الحيوانية السالفة الذكر ، وفى الوقت نفسه توجد عندهم عقيدة « الإله الأعلى » بصفة واضحة . على أن اللوحة التى رسمها (دوركايم) نفسه لحياة قبائل الوسط تكفى وحدها للدلالة على أننا أمام أمة قد بعدت عن سذاجة الفطرة ، وقطعت أشواطاً واسعة فى نظامها المدنى والاقتصادى . يبدو ذلك جلياً فيما عندها من قواعد الزواج ، والنسب ، والملكية ، وتنظيم مواسم الصيد وغيرها بل إن نظام التسمية

---

(١) Höffding, ouv. cité, p. 128.

(٢) تاريخ القانون لعلى بدوى بك ، ص ١٥

وحده كان يحتاج فى إنشائه وتثبيته إلى عصور متطاولة التواضع عليه بين الأمة جيلا فجيلا ، حتى وصل إلى هذا الوضع الهندسى الدقيق ، الذى يلاحظ فيه دائماً أن تقسم كل قبيلة إلى فصيلتين اثنتين ، لا زائد عليهما . وأن يكون لقب القبيلة مشتقاً من جنس عام ، وألقاب الفصيلتين من نوعين متقابلين تقابل التضاد تحت هذا الجنس . ثم تتفرع من كل فصيلة عشائرها المتعددة بألقابها المختلفة ، كأغصان الشجرة ؛ بحيث لا تشترك عشيرتان قط فى لقب واحد . ولذلك عد علماء هذا الفن نظام الـ totem نظاماً مدنياً ، نضائياً ، اقتصادياً ، أكثر منه نظاماً دينياً [1] ؛ بل إن البحاثتين (لانج) Lang و (فريزر) Frazer لم يريا فيه عنصراً دينياً ألبتة ، وقررا أن فكرة الدين والألوهية تكونت فى هذه القبائل بعيداً عن نظام اللقب الأسرى المعروف [2] .

ونحن نذهب إلى هذا المذهب الأخير ، ولا نرى فى هذه الألقاب والرموز عندهم إلا شعاراً قومياً يعرفهم أنسابهم ، وينمى فيهم شعور الوطنية ، وباعثة التعاون ، واحترام قانون توزيع الملكية وسائر قوانين الجماعة . فهم لا يعبدون تلك الرسوم ولا مدلولاتها ، بل لهم معبود روحى يعتمدون عليه فى جلائل أعمالهم ودقائقها ، حتى إنهم ليستلهمونه أو يستخيرونه أو يدعونه ليرشدهم إلى انتقاء أمثل الأسماء لأبنائهم ؛ كما أنهم فى تحريمهم لبعض المحرمات إنما يستندون إلى روايات دينية متوارثة عن أسلافهم ، ينسبونها إلى أمر الله .

والعجيب أن رئيس المدرسة الاجتماعية الفرنسية يعترف بأن عدداً من قبائل أوستراليا قد وصلوا إلى فكرة « الإله الأعلى » أو « الإله الأحد » . وأنه كائن أزلى أبدى تسير الشمس والقمر والنجوم بأمره . وأنه هو الذى

---

(١) Voir H. Hubert, Introduction à la traduction de Chantepie de la Saussaye, Manuel d'Histoire des Religions, p. XXXIX.

(٢) Durkheim, ouv. cité, p. 264.

يثير البرق ، ويرسل الصواعق . وإليه يتوجه فى الاستسقاء وفى طلب الصحو ، وهو الذى خلق الحيوان والنبات ، وصنع الإنسان من الطين ونفخ فيه الروح . وهو الذى علم الإنسان البيان ، وألهمه الصناعات ، وشرع له العبادات ، وهو الذى يقضى فى الناس بعد الموت ، فيميز بين المحسن والمسىء ... »[1] ثم يقرر أيضاً أن هذه العقائد كلها ليست مقتبسة من أوروبا كما ظن تيلور ، بل أنها قديمة فى هذه القبائل قبل أن يصل إليها المبشرون الأوروبيون ، وأنهم يعبرون عن هذه العقائد بعبادات حقيقية ، ترفع فيها الأيدى إلى السماء عند الدعاء[2] . يعترف دوركايم بكل هذا . ولكنه عند استنباط نظريته فى الألوهية يضرب الذكر صفحاً عن هذه الصورة الدينية الحقيقية ، ثم يعمد إلى ضرب من اللهو الخليع يأتيه بعض القبائل فى حفلات تضم كل شىء إلا الدين والعبادة ، ويترخص فيها بارتكاب أعمال شاذة تنافى قواعد الأخلاق المقررة والمتبعة بانتظام عندهم . يعمد إلى هذه الحفلات الماجنة ، فيرسم لنا منها لوحة بارزة يعرضها علينا قائلا : إذا أردتم معنى الدين فها هنا منبعه ومظهره .

هكذا وصل الأمر بهذا البحاثة فى تقديره لعقول قرائه إلى حد محاولة الهائهم عن الحقائق ، وتسمية الأشياء لهم بغير أسمائها . فهو يريد أن يقول لهم : إن كل حمية جنونية يثيرها مجتمع صاخب ، وكل سورة إباحية تنطلق فيها الوجدانات من عقالها بعدوى المحاكاة ، أياً كان هدفها وباعثها ، فهى نوع من الدين ، ولو كان سيل الشهوات الجامحة فيها يجترف كل ضابط من ضوابط العقول ، ويقتحم كل معقل من معاقل الآداب المحترمة فى الشعب نفسه .

إننا نرى لزاماً علينا أن ننبه ها هنا إلى خطأ منهجى صريح ، وقع فيه صاحب المنهج نفسه :

---

(١) Durkheim. ouv. cité. p. 412.

(٢) Id. Ibid. p. 412.

ذلك أن الذي يريد أن يصور الحالة الطبيعية للجماعة يجب عليه بمقتضى القانون الذي وضعه الرئيس[1] أن يستقرىء هذه الحالة من سلوك غالب أفرادها في غالب أزمنتها وأمكنتها . فإذا كان من المتفق عليه أن الدين يكاد يسيطر على كل شيء في حياة الجماعات الفطرية ، أفلا يكون من أشنع المخالفات القانونية أن تلتمس الظاهرة الدينية عند هذه الشعوب في تلك الحالة النادرة ، وذلك المظهر الاستثنائي الذي لا يتكرر في مجرى حياتهم العامة . وأن نهمل ما وراء ذلك من معتقدات وعبادات ، وأخلاق وعادات ، يتألف منها هيكل الحياة الشعبية ؟ لئن كان الفيلسوف قد أصاب حين طلب إلينا أن نميز بين لونين متباينين في حياة الجماعة الفطرية . لقد عكس الوضع بعد ذلك ، حيث جعل الشاذ منهما قاعدة للغالب . وأساء الاختيار ، حيث أخذ اللون الإباحي اللاديني ، فجعل منه حقيقة الدين .

على أنه لم يكن من العسير عليه أن يجد التفسير الحقيق لهذا اللون الشاذ الماجن ، لو أنه وضعه في نطاق النظم الاجتماعية والأخلاقية لهذه الشعوب . وهي نظم تقوم على الفصل التام بين الجنسين . وعدم اطلاع أحدهما على شيء من دخائل الآخر . حتى أن المرأة لا يباح لها أن ترى الدم الناشيء عن عملية الختان للصبيان ، وكذلك الصبي يبقى مبعداً عن الشؤون الخاصة بالرجال إلى أن يحين وقت بلوغه ؛ فهنالك فقط ينبه إلى فكرة الصلة الجنسية ، ولا سيما في وقت ختانه ، حيث يحتفلون في هذه المناسبة احتفالا مرحاً . كما كان يحتفل بالختان في بلادنا الشرقية إلى عهد قريب . إلا أن الأوستراليين يبالغون في المرح فيقدمون فيه نموذجاً تخيلياً ينبهون به أذهان المراهقين إلى حياتهم المستقبلة ، مذكرين إياهم بأن هذه سنة الآباء والأجداد ، الذين يدين لهم الشعب بوجوده . ولو أننا تتبعنا تفاصيل ما يجرى في هذه الحفلات لرأيناها كلها تدور على محور هذا اللعب والمجون ، ولرأينا بعد

---

(١) رئيس المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، وهو العلامة دوركايم نفسه ، في مؤلفه النفيس : « قواعد المنهج الاجتماعي » Les Règles de la Méthode Sociologique, ch. III, pp. 69-70.

الشقة بين هذه الملهاة الموسمية ، وبين جدّ الحياة الطبيعية وقدسيتها عندهم .
إنه لمن السخرية والتهكم إذاً أن يعرض علينا هذا المسرح المتهتك ، باسم
المحراب المقدس للأديان . وإنه لمن العجيب حقاً أن الفيلسوف الذى جعل
معيار الأشياء المقدسة هو حرمة انتهاكها ، يجعل مظهر انتهاكها أو الترخص
فيها هو مظهر الدين وجوهره ، قائلا : إنه لا تكاد تلمس الظاهرة الدينية
فيما سواه .

ونعود الآن فنسلم جدلا بجميع المقدمات التى ناقشناها :

نسلم صدق روايات الرحالة والسائحين ، ونسلم براءتها من التناقض
والاختلاف ، ونسلم استقامة تفسيرها للوقائع ، ونسلم صلاحية الديانات
البدائية لتعريف فكرة الدين بوجه عام ، ونسلم أن نظام القبيلة يمثل النظام
البدائى ، ونسلم أن نظام أوستراليا الوسطى هو أقدم نظام للقبائل ، ونسلم
أن النظام التوتمى نظام دينى ، ونسلم أن هذه التجمعات والاحتفالات دينية
فى جوهرها وأهدافها . . . نسلم هذا كله ، ولكن يبقى أن نعرف هل توصلنا
هذه المقدمات مجتمعة إلى النتيجة المطلوبة . وهى أن الدين فى جملته نظام
اجتماعى ، بمعنى أنه خلقته الجماعة ليعود إليها بالعبادة والتقديس ؟

إننا نبصر ها هنا هوة سحيقة بين النتيجة ومقدماتها ، ونرى أن
الاستنتاج يطفر بنا من مقدمات نحيلة ، إلى دعوى عريضة فضفاضة .
ولنسجل فى هذا المعنى اعترافاً قيماً لأحد أعضاء المدرسة الاجتماعية نفسها ،
حيث يقول فى مقدمة ترجمته لكتاب فى تاريخ الأديان ما نصه : « إنه
لا يكفى أن يقال إن الظواهر الدينية تحدث فى جماعة وتختلف باختلاف
الجماعات ، لإثبات أنها ظواهر اجتماعية حقيقية . . . فالظواهر الاجتماعية
الحقيقية — كما نشاهده فى القوانين والقواعد الاقتصادية — ذات وجود
خارجى مستقل عن أفراد الجماعة ، ونشاط الأفراد فيها إنما يحدده أو يعدّله
مجرد تجاورهم وتعاونهم ، من غير أن يكون لهم شعور بها أو موافقة عليها

فهل الظواهر الدينية ظواهر اجتماعية بهذا المعنى ؟ — لا شك أن جانباً كبيراً منها يبدو لنا كذلك . وهو جانب الأنظمة والشعائر العملية . التى حددت فى قواعد ثابتة . والتى تظل مستمرة على الرغم من إرادة الأفراد وآرائهم ... ولكن هل هذه الحالات الجماعية التلقائية هى الحالات الجوهرية فى الدين ؟ وهل هى أعظم وأقدم وأشمل ظواهر الدين ؟ — إنه قد يغرينا على الجواب بالإيجاب اقتصارنا على اعتبار الديانات القديمة أو البدائية ، لأن بعدها عنا يمحو فى نظرنا فوارق الأفراد فيها . وينظمهم فى الكتلة الإجماعية للشعب . أما إذا درسنا الظواهر الدينية وهى ماثلة أمامنا ، وفى ديانة يشترك فيها الأفراد بقلوبهم إلى حد ما ، فإن ذلك يقودنا بالطبع إلى أن نخصص جانباً عظيماً منها للابتكار الفردى »[1] .

هكذا استدرك أنصار النظرية على مؤسسها ، بأنه ينبغى فيها التقسيم لا التعميم ، وأنه إذا كان الجانب السطحى من الدين ، أعنى رسومه ونظمه العملية ، يعد ظاهرة اجتماعية ، لأنه يحمل طابع الإلزام الجمعى ، وليس للفرد اختيار فى تكوينه ، فإن القسم الرئيسى منه . وهو قسم الاعتقادات والتصورات ، يأبى بطبيعته أن يكون اعتناق الفرد إياه ضربة لازب من خارج ، لا يجد فيها أدنى تجاوب مع أفكاره ووجداناته وأحاسيسه .

ذلك ولو أنعمنا النظر قليلا لرأينا عبء الإلزام الجمعى فى الشعائر الظاهرية نفسها إنما يقاسيه الفرد فى ديانة قد تكونت واستقرت ، واعتنق هو مبادئها أو انتسب إليها من قبل . وليس هذا مجال بحثنا ، ولا موضوع دراستنا . وإنما الشأن فى نشأة الدين ومبدأ ظهوره . فهل سمع أحد بديانة ناشئة تحمل تعاليم جديدة ، وتدعو إلى شعائر غير مألوفة ، يكون موقف الجماعة منها موقف حمل الأفراد عليها ، وإلزامهم بها ؟ أم يكون موقفها موقف المناهضة لها ، والمقاومة العنيفة لداعيها ؟ حدثينا أيتها التواريخ !

---

(١) Henri Hubert. Introduction à la traduction de Chantepie de la Saussaye. Manuel d'Histoire des Religions. XXVI—XXX.

وتكلمي أيتها الوقائع! وانطقي أيتها التجارب! ليسمع الذين يبنون نظرياتهم — فيما زعموا — على التواريخ والوقائع والتجارب.

بل هلم إلى الأعجوبة الكبرى!

إن صاحب النظرية لا يكتفي بأن يكون الدين إلزاماً أدبياً يفرض به المجتمع على الأفراد عقائد وعبادات أياً كان موضوعها وهدفها. إنه يريد أن يكون موضوع العقيدة وهدف العبادة هو الجماعة نفسها؛ وأن يكون الشعور الديني في نفس الفرد ما هو إلا انطباع آلي لصورة الجماعة في وعيه محوطة بهالة من التقديس، لما لها عليه من فضل في قوام حياته والدفاع عن كيانه؛ وأنه من أجل ذلك تختلف فكرة الإله وحدود سلطانه عند الجماعات باختلاف رقعة المجتمع ضيقاً واتساعاً: فإذا اختلطت العشائر واندمجت في فصيلة، ثم الفصائل في قبيلة. ثم القبائل في شعب، تطورت معها فكرة الإله تدريجياً . . . حتى يصبح إله شعب برمته [1].

فليقل لنا إذاً: من أين جاءت إلينا فكرة «الإله الأكبر» فاطر السموات والأرض؛ وعلى غرار أي جماعة طبعت هذه الصورة؟ ثم ليقل لنا: كيف قامت الدعوات في أصغر الشعوب إلى تلك العقيدة الإلهية السامية التي ليس لها مثال تقاس عليه في مجتمعاتهم ولا في غيرها؟ إذ لا يزال بين الإنسانية كلها، بل بين العالم أجمع، وبين هذه الصورة العليا فراغ لا يمكن أن تملأه جماعة حقيقية ولا خيالية.

إننا نعود فنسجل اعترافاً أخيراً من أصحاب هذه النظرية: «إن إقامة برهان شاف على الطابع الاجتماعي للدين لا تزال أمراً غير ممكن» [2].

أما بعد فإننا لا ننكر كل أثر للجماعات في شأن الأديان.

---

(١) Durkheim, ouvr. cité. p. 412.

(٢) « Une démonstration pleinement satisfaisante du caractère social de la religion n'est pas encore possible », (... oert, ouvr. cité, p. XXVII.

إن الدين (كاللغة . وأسلوب التفكير ، وأدوات التعامل ، وغير ذلك من مقومات المجتمع) هو أحد أعصاب الحياة الجمعية وشرايينها ، بل هو أقوى عناصرها . ومن ذا الذى ينكر أن الجماعة هى حارسة تلك المقومات وأنها هى منهلها المورود للأجيال الحاضرة ، وناقلتها إلى الأجيال المقبلة ؟

غير أن المسألة ليست فى صيانة الأديان القائمة وتخليدها ، بل فى نشأة الديانات الجديدة وتكوينها .

ثم لا ننكر ما للجماعات من أثر خطير فى التمهيد لهذه النشأة والتمكين لها ، فالأمم حين تقف فى مفترق الطرق بين القديم والجديد تستطيع فى بعض لحظاتها التاريخية أن تغير مجرى تاريخها بقبولها للدين الجديد أو برفضها إياه . والداعى الذى لا يحسب إمكانيات أمته ومؤهلاتها إنما هو كواضع البذر فى أرض سبخة لا يلبث نباتها أن يجتث من فوقها فلا يبقى له قرار ؛ أو كالذى يعطى المريض طعاما لا تطيقه أمعاؤه ، فلا يلبث أن يلفظه .

إلا أنه لن يسوغ لنا بهذا الاعتبار أن نقول إن العقل الجمعى هو الذى يخلق الأديان ويبرزها إلى الوجود ، إلا لو ساغ لنا أن نقول إن المعدة هى التى تخلق الطعام ، وإن البصر هو الذى يحدث الضياء . وإن المريض هو الذى يبذل الدواء . . . تلك كلها لا شك شروط ضرورية ؛ ولكنها كما يقول أهل المنطق ليست شروطاً كاملة ، أو ليست أسباباً تامة ؛ إذ لا بد من تعاون متبادل بين الطبيب والمريض ، بين الباذل والآخذ ، بين الفاعل والقابل . وإذا صح أن يقال إن الأمم تخلق زعماءها ، فمن الحق أيضاً — وبالطريق الأحرى — أن الزعماء تخلق أمما . الأمة تلد زعيمها ولادة طبيعية ، وتهيء له وسائل تلك الزعامة ؛ والزعيم يلدها بعد ذلك ولادة أخرى : روحية ، أو سياسية ، أو عسكرية ، أو فنية ، أو غير ذلك الأمة تمثل خصوبة التربة ، وسلامة الأداة ؛ والزعيم يضع البذر ويسقيه . ويتعهده وينميه . والزعيم يحرّك الأداة ويوجهها . ويرسم طريقها ، ويقف بها عند أهدافها . بل كثيراً ما يضىء لها هو تلك الأهداف ويحدّدها ؛ وذلك حيث

تكون حاجات الأمة غامضة متشابكة الطرق ، غير واضحة المعالم في العقل الجمعي ، فتبقى متلهفة إلى رجل الساعة الموهوب ، الذي يتركز فيه وعيها ، وتتحدد في نفسه حاجاتها ، ويكون له من الحدس أو الإلهام أو الوحي ما يبصر به وسائل تحقيقها ، ويملك من العزم والحزم ما يحكم به قيادتها ، ويبلغها إلى أهدافها . فإذا ظفرت به وألقت إليه بالمقاليد فقد أصابت رشدها ، وفتحت لنفسها صفحة جديدة من القوة والمجد . أما إذا تشعبت عليها الطرق ، واختلف الزعماء ، ولم يستبن لها وجه الاختيار أو أنها أساءت الاختيار فأهملت داعيها الرشيد أو أنكرته وقضت عليه بالإخفاق أو الموت ، — لا لأن دعوته تتنافى وطبيعتها ، بل لأنها جهلت حقيقة نفسها ، وطاشت أحلامها — فإنها تكون حينئذ قد سلكت طريق شقائها ، وآثرت الانتحار على الحياة من حيث لا تشعر .

وهكذا يكون من المكابرة وإنكار البداهة جحد أثر الأفراد في أديان الجماعة ونظمها ، كما يكون من المكابرة وإنكار البداهة نفي أثر الجماعات فيها

غير أن أخشى ما نخشاه من الغلو في إبراز هذا الجانب الجمعي من تلك الحقيقة المزدوجة ، أن يبعث في نفوس الأمة نزعة جبرية مثبطة ، تحمل أفرادها على القعود والتواكل ، انتظاراً لما في الوعي الجمعي من الطاقات الكامنة ، والأسباب الغامضة ، بدل ذلك النشيد الحماسي الذي يغري الأفذاذ بالنبوغ ، ويملؤهم بالأمل في دفع الجماعة إلى الأمام .

المذهب التعليمي أو مذهب الوحي :

تشترك المذاهب المتقدمة كلها في أن العقيدة الإلهية وصل إليها الإنسان بنفسه ، عن طريق عوامل إنسانية (سواء أكانت تلك العوامل من نوع الملاحظات والتأملات الفردية ، أم من جنس التأثيرات والضرورات الاجتماعية اللاشعورية) .

فى الطرف المقابل لهذه النظريات كلها يقرر المذهب التعليمي أن الأديان لم يسر إليها الإنسان ، بل سارت هى إليه ؛ وأنه لم يصعد إليها ، بل نزلت عليه ؛ وأن الناس لم يعرفوا ربهم بنور العقل ، بل بنور الوحى .

هذه النظرية التى أخذت بها أوروبا طوال القرون الوسطى ، وأيدها بعض علماء التاريخ حتى فى القرن التاسع عشر ، لا تزال هى المذهب السائد عند كبار رجال الدين عندهم . كما أننا نجد فى الكتب السماوية مصداق الجانب الإيجابي منها .

فهذه الكتب تقرر أن الله سبحانه لما خلق أبا البشر كرّمه وعلّمه حقائق الأشياء ، وكان فيما علمه : أنه هو خالق السموات والأرض وما فيهما ، وأنه هو خالق الناس ورازقهم ، وأنه هو مولاهم الذى تجب طاعته وعبادته . وأنه سيعيدهم إليه ويحاسبهم على ما قدموا ؛ ثم أمره أن يورث علم هذه الحقيقة لذريته ، ففعل ، وكانت هذه العقيدة ميراث الإنسانية عن الإنسان الأول . نعم إن الناس لم يكونوا كلهم أوفياء بهذه الوصية المقدسة ، بل إن أكثرهم وقع فى الضلال والشرك ؛ ولكن هذا التعليم الأعلى لم يمح أثره محواً تاماً من البشرية . ولذلك ظلت فكرة الألوهية والعبادة بوجه عام مستمرة فى جميع الشعوب . على أن العناية السماوية بهذا التعليم الروحى لم تقف به عند الإنسان الأول ؛ بل ما زالت تتعهد به الأمم فى فترات تقصر أو تطول ، وجعلت تذكرهم به على لسان سفراء الوحى من الأنبياء والمرسلين . وإن كتب الديانات العظمى لتنتسب كلها إلى هذا المصدر السماوى .

نظرة جامعة

والآن وقد طوفنا بك فى مسالك متشعبة من الرأى فى أصل العقيدة ومنشئها ، نريد أن نلتقى معك نظرة شاملة ، نضم بها أطراف البحث ، ونحاول فيها التوفيق بين مختلف مذاهبه .

وسيكون سبيلنا فى هذا التوفيق – بعد أن نحى نظريتين اثنتين[1] من هذه النظريات – أن نحتفظ من كل نظرية بجانبها الإيجابى (أعنى إثباتها لصحة مسلكها) دون جانبها السلبى (وهو إنكارها لسائر المناهج). وبذلك يعود الاختلاف بينها اختلاف تعاون وتكامل، لا اختلاف تعاند وتناقض.

والواقع الذى لا مرية فيه هو أن مطلب الألوهية مطلب توافرت عليه الفلسفات والنبوات، وأن دلائله البرهانية ماثلة فى الأنفس وفى الآفاق، وأن بواعثه النفسية مركوزة فى العقول وفى الوجدانات. غير أن الناس ليسوا على درجة سواء فى سرعة الاقتناع بكل هذه الدلائل، ولا فى تيقظ انتباههم بكل هذه الوسائل. فرب امرىء يغلب عليه الانطواء على نفسه، فيتأثر بالإيحاء الذاتى أكثر مما يؤثر فيه الإيحاء الخارجى؛ وآخر على عكس ذلك. والمتأثرون بالأحداث الخارجية فيهم من يأسر لبه جمال المشاهد وجلالها، ومن لا يهز قلبه إلا قوارعها ومروعاتها؛ ورب امرىء يعنى من هذه الأحداث بجانبها النفسى الإنسانى، وآخر يهتم بجانبها المادى العالمى. والمنطوون على أنفسهم منهم من يغلب تفكيره وجدانه، ومنهم من تغلب عاطفته فكرته ... وإلى ذلك كله، فمن الناس من تلفته نظرة عابرة، أو لمحة خاطفة، ومن لا ينتبه إلا بصدمة عنيفة أو أزمة شديدة، ومن لا تتكون عقيدته إلا من تضافر جملة من العوامل المختلفة، ومن يمر على كل هذه الدلائل وهو غافل، فلا تستيقظ فيه بواعث الاعتقاد حتى تبين له الدلائل تبييناً، أو يلقنها تلقيناً. وهل الباحثون الذين عرضنا نظرياتهم آنفاً إلا آحاد من الناس، يغلب على كل واحد منهم مزاجه الخاص فى الاستنباط، وأسلوبه المختار فى الاقتناع؟ فكان من الطبيعى أن يبدأ كل منهم عقيدته

---

(١) نعنى بهما نظرية « الرمزية » التى تجعل موضوع العقيدة فكرة خيالية، ونظرية « تأليه الجماعة » التى تعترف بأن موضوع الدين حقيقة وجودية، ولكنها تضع مكان الحقيقة التى يتوجه إليها المتدين بعقله وقلبه حقيقة أخرى لا شعورية. فهاتان النظريتان تختلفان عن سائر النظريات اختلافاً جوهرياً يجعل مهمة التوفيق فى شأنهما عسيرة شاقة.

من الطريق الذى هو أكثر إليه تنبهاً . وأشد له إلفاً ، وأقوى به تأثراً . ثم تتلاحق عليه الدلائل الأخرى بعد ذلك . وهكذا كان منهم من استمد إيمانه من تأملاته فى مشاهد الطبيعة ، وآخر كانت عقيدته وليدة تجاربه فى عالم الأرواح ، وثالث استيقظ وعيه الدينى من ملاحظة نفسية فى حياته المادية ، ورابع من تحليله لبعض المعانى العقلية ، وخامس استنتاجا من القوانين الأخلاقية ، وسادس لم يرفع رأسه إلى هذه الحقائق العليا إلا بعد أن تلقاها من طريق التعاليم الدينية . وهذه كلها طرق مؤدية للغاية . وإنما عرض الخطأ لهؤلاء المفكرين الذين شرحنا نظرياتهم آنفاً من جهة أن كل واحد منهم ، حين وصف الطريق التى سلكها ، نسى سائر الطرق ، وجعل الأولية التى أحسها من نفسه لبعض الدلائل أولية لها عند الكافة . فاتخذ نفسه مقياساً عالمياً بغير بينة . ولو أن كل باحث وقف بالنتيجة عند ما تثبته مقدماتها ، لقرر أن المنهج الذى سلكه إنما يصور نشأة العقيدة عنده وعند من يشاكله فى مشربه ؛ ولكنهم جعلوا هذه الحقائق النسبية حقائق مطلقة . فكان ذلك مثار النزاع والاختلاف .

ولو أننا طلبنا الحق المجرد فى هذه المسألة لألفيناه ينتظم فى كلمتين : (١) أن آيات الألوهية مبثوثة فى كل شىء . (٢) أن كل فئة من الناس لها طريق مسلوك فى الاسترشاد ببعض تلك الآيات قبل بعض .

وهذه الحقيقة المزدوجة يقررها القرآن فى أوضح بيان ؛ حيث يقول فى المقدمة الأولى : « إن فى السموات والأرض لآيات للمؤمنين ، وفى خلقكم » ، « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم » ، « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » ؛ ويقول فى المقدمة الثانية : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » ، « ولكل وجهة هو موليها » ، « ولكل قوم هاد » .

ولا جرم أنه من أجل هذا الاختلاف فى وسائل الاقتناع عند الناس . نوعت فى القرآن وسائل الدعوة إلى الله ، وصرفت فيه الآيات تصريفاً بليغاً . حتى إن الذى يستعرض أساليب الهداية القرآنية إلى عقيدة الألوهية

بعدها قد أحاطت بأطراف هذه المسالك، وأشبعت تلك النزعات جميعاً، بل ربما زادت في كل منهج عناصر جديدة، لم يفطن إليها الباحثون المذكورون.

فإن شئت التحقيق فإليك نماذج قرآنية من هذه المناهج على الترتيب:

إقرأ، في المنهج الطبيعي، أمثال قوله تعالى: «أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم: كيف بنيناها، وزيناها، وما لها من فروج، والأرض مددناها، وألقينا فيها رواسي، وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج» وقوله: «انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه» وقوله: «فالق الإصباح، وجعل الليل سكناً، والشمس والقمر حسباناً» وقوله: «قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء؟ أفلا تسمعون؟ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه؟ أفلا تبصرون؟».

ويزيد القرآن في هذا الباب عنصراً جديداً، وهو عنصر الاختلاف بين المتشابهات، اختلافاً لم يتهيأ للعلم البشري معرفة أسبابه، ولا التحكم في عوامله، ولا التنبؤ به قبل ظهوره، لأنه، كما يقول (وليم جيمس)، يرتبط بأحوال ذرية دقيقة، لا تخضع لشيء من أنواع الملاحظة، ولأنه لا يتبع حالة خاصة من أحوال البيئة الطبيعية ونحوها، بل يجيء مع كل الحالات الممكنة لهذه البيئة، ومع ذلك كله تراه يسير في نظام غاية في الإحكام.

هذا الاختلاف البديع مع اتحاد البيئة والعوامل الطبيعية الظاهرة، تجد التنبيه على موضع العبرة منه في قوله تعالى: «وفي الأرض قطع متجاورات، وجنات من أعناب، وزرع، ونخيل، صنوان وغير صنوان، يسقى بماء واحد، ونفضل بعضها على بعض في الأكل» وقوله: «ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم» وقوله: «ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفاً ألوانها. ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها، وغرابيب سود. ومن الناس والدواب والأنعام

مختلف ألوانه كذلك ، .

وأخيراً يعنى القرآن عناية خاصة ، فى هذا الجانب التكويني ، بظاهرة الحياة التى حيرت العلماء فيقول : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم » ويقول : « أفرأيتم ما تمنون ؟ أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ؟... أفرأيتم ما تحرثون ؟ أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ؟ » ويقول : « فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيي الأرض بعد موتها » .

هذا كله فى الشطر الأول من المنهج الطبيعى .

فإذا انتقلت إلى الشطر الثانى منه تجد أمثال قوله تعالى : « ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً » . وقوله : « يسبح الرعد بحمده ، والملائكة من خيفته ، ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء » ثم لا يكتفى القرآن ها هنا بالتنبيه إلى الحوادث المروعة الواقعة بالفعل ، بل يضيف إليها الإنذار بالأحداث المتوقعة أو المحتملة ، فيقول : « أفأمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا بياتاً وهم نائمون ؟ أو أمن أهل القرى أن يأتيهم بأسنا ضحى وهم يلعبون ؟ » . ويقول : « أفلم يروا إلى ما بين أيديهم وما خلفهم من السماء والأرض : إن نشأ نخسف بهم الأرض أو نسقط عليهم كسفاً من السماء » .

أما المنهج الروحى فنرى عناصره مبثوثة أيضاً فى كثير من الآى .

(فمبدأ) استقلال الروح البشرى وانفصاله عن الجسم وعن الروح الحيوانى فى هذه الحياة ، (ومبدأ) بقاء هذا الروح الإنسانى بعد الموت فى حالة برزخية بين الدنيا والآخرة ، (ومبدأ) تعلق أرواح الموتى بشؤون أهل الدنيا ... هذه المبادىء كلها تراها مقررة فى مثل قوله تعالى : « وهو الذى يتوفاكم بالليل ، ويعلم ما جرحتم بالنهار ، ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى » ، وقوله : « الله يتوفى الأنفس حين موتها ، والتى لم تمت فى منامها » ، وقوله : « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً . بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم » ، وقوله فى شأن أهل الشقاوة وهم فى قبورهم : « النار يعرضون

عليها غدواً وعشياً » .

ذلك إلى ما يقرره القرآن فى غير موضع من وجود أرواح أخرى مستقلة عن العالم الإنسانى ، ولكنها تتصل بشؤونه ، ويسخرها الله فى تدبير أحواله ، تارة بالنصر والتأييد ، وتارة بغير ذلك . اقرأ قصة الجن فى السورة المسماة بهذا الإسم ، وفى سورة الأنبياء ، وسورة النمل ، وسورة سبأ ... واقرأ أخبار الملائكة فى السورة المسماة بهذا الإسم ، وهى سورة فاطر ، أو فى السور الأخرى ، مثل سورة آل عمران ، وسورة الأنعام ، وسورة الأنفال ، وغيرهن

وكذلك المذاهب النفسية نرى منهاجها مستعملا فى القرآن حين يشير إلى قصور الإرادات الإنسانية عن بلوغ أهدافها ، وإلى عجز الإنسان أمام المقادير العليا ، وضرورة استسلامه لها ، فى قوله تعالى : « أم للإنسان ما تمنى ؟ فلله الآخرة والأولى » وقوله : « وربك يخلق ما يشاء ويختار . ما كان لهم الخيرة » وقوله : « أم لكم كتاب فيه تدرسون إن لكم فيه لما تخيرون ؟ أم لكم أيمان علينا بالغة إلى يوم القيامة إن لكم لما تحكمون ؟ سلهم : أيهم بذلك زعيم ؟ » .

ويزيد القرآن فى هذا المعنى عنصراً آخر عظيم الدلالة على الألوهية . وهو تحول الإرادات الإنسانية عن أهدافها : حين تنقلب كراهيتها محبة . وعداوتها ألفة . واستهجانها استحساناً ، وثورتها سكونا ، من غير أن يكون للأسباب الطبيعية مدخل معقول فى هذا التحول ؛ وفى ذلك يقول الله تعالى : « واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم » ويقول : « لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم » ويقول : « فأنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين » . ويجمع ذلك كله قوله سبحانه : « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » .

حتى المذهب الأخلاقى نجد لبه وجوهره فى القرآن حيث يقول الله تعالى : « ونفس وما سواها . فألهمها فجورها وتقواها » .

بل المذهب الاجتماعى نفسه إذا عدنا إلى أساسه الصحيح ، وهو تقرير ما للبيئة والوراثة من سلطان بليغ على نفوس الأفراد ، وما لها من أثر فى تكوين آرائهم وعقائدهم ، يسجله القرآن حقيقة واقعة : « بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا » ، « إنا وجدنا آباءنا على أمة ، وإنا على آثارهم مقتدون » . . . إلا أن القرآن حين يقرر هذا الأمر الواقع لا يذكره إلا فى معرض التقريع والذم ، ناعيا على العامة رضاهم بما فيه من استعباد فكرى ، وهبوط عن عرش الكرامة الإنسانية إلى مستوى القطعان من الماشية التى تسير وراء كل ناعق : « أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟ » ، ولذلك تراه يهيب بالناس أن يميزوا الخبيث من الطيب ، وأن يلتمسوا مثلهم العليا فى أهل الفضائل : « فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه » « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » . وفى هذا المعنى تقول الحكمة النبوية : « لا تكونوا إمَّعَة : تقولون إن أحسن الناس أحسنا ، وإن ظلموا ظلمنا . ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا ، وإن أساءوا فلا تظلموا » [1] .

أما كيف تتحرر العقول من هذا الأسر الاجتماعى القاهر ، فإن القرآن يعلن أنه ليس لذلك إلا وسيلة واحدة ، وهى التفكير الفردى الهادىء ، المتحرر من كل القيود إلا قيود البداهة والمنطق السليم : « قل إنما أعظكم بواحدة : أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا » [2] .

---

(١) رواه الترمذى فى باب الإحسان والعفو ، من أبواب البر والصلة .

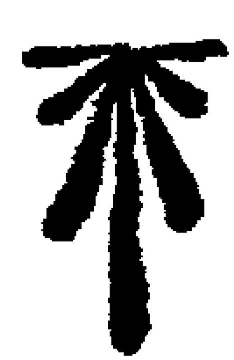
(٢) تأمل جيداً هذه الوصية الحكيمة ، تر فيها وصفاً للداء والدواء جميعاً : فهى قبل كل شىء تقرير ضمنى للحقيقة الواقعة ، وهى أن العقل الجمعى يطبع عقول أعضائه بطابعه المشترك ، ويجعلهم يفكرون عند اجتماعهم بأسلوب مخالف لتفكيرهم عند الانفراد ؛ ولذلك تدعو الآية الكريمة كل فرد من الجماعة أن يخلو بنفسه أو برفيق واحد « مثنى وفرادى » ليكون فى بعض اللحظات بعيداً عن تأثير البيئة وتيارها الجارف . وإلى جانب هذا الاعتراف بسلطان العقل الجمعى وخطورته الفعلى فى الأفراد ، تشير الآية إلى أن ما تقرره هذه العقلية المشتركة ليس هو دائماً أقرب القرارات إلى الصواب ؛ ولذلك تخول كل فرد حقه فى الحرية الفكرية والنقد =

وأخيراً نرى المذهب التعليمي سارياً في القرآن كله ، إلى جانب ما فيه من التوجيه المستمر إلى الاعتبار بتلك الآيات الواضحة ، والدلائل اللائحة ، في الأنفس والآفاق . فالقرآن يقرر أن الرحمة الإلهية لم تكتف بدلائل العقل ، حتى أيدتها بشواهد النقل ، وأنها قطعت حجة كل غافل ، وكل متواكل ، فأرسلت « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » « أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم ، أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ » .

هكذا يلتقي في محيط القرآن ما رأيناه قد تشعب عند العلماء من مسالك الاعتبار ، ومذاهب البحث والنظر .

وإنه لن يسع الباحث المنصف ، متى تحقق من هذه الإحاطة العلمية الشاملة ، إلا أن يرى فيها آية جديدة على أن القرآن المجيد ليس صورة لنفسية فرد ، ولا مرآة لعقلية شعب ، ولا سجلا لتاريخ عصر ، وإنما هو كتاب الإنسانية المفتوح ، ومنهلها المورود : فمهما تتباعد الأقطار والعصور ، ومهما تتعدد الأجناس والألوان واللغات ، ومهما تتفاوت المشارب والنزعات ، سيجد فيه كل طالب للحق سبيلا ممهداً ، يهديه إلى الله على بصيرة وبينة .

« ولقد يسرنا القرآن للذكر . فهل من مدكر ..! » .



= التزيه لهذه المقررات العامة ، استصلاحاً لما فيها من زيغ وانحراف ، واستبقاءً لما فيها من خير ورشاد .

المراجـــــــعة

— ١ —

فى المكتبة العربية

المعاجم اللغوية :

القاموس المحيط ، ولسان العرب ، والمصباح ، وغيرها .

الفهارس :

الفهرس لابن النديم .

كشف الظنون لحاجى خليفه .

الموسوعات :

دائرة المعارف العربية للبستانى .

دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدى بك .

المؤلفات الخاصة :

ابن رشد : فصل المقال ، فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
(طبع بالجزائر سنة ١٩٤٢ مع ترجمته الفرنسية لجوتييه)

المغفور له الأستاذ الأكبر مصطفى عبد الرازق : الدين والوحى والإسلام (مطبعة عيسى الحلبى)

» » » : تمهيد لدراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية
(مطبعة عيسى الحلبى)

المشير أحمد عزت باشا : الدين والعلم (لجنة التأليف ١٩٤٨)

الدكتور حب الله : الحياة الوجدانية والعقيدة الدينية (مطبعة عيسى الحلبى)

الأستاذ عباس العقاد : (الله) كتاب فى نشأة العقيدة الإلهية
(دار المعارف ١٩٤٧)

عبد الرحمن عزام باشا : الرسالة الخالدة

علي بدوى بك : تاريخ القانون
الأستاذ علي النشار : نشأة الدين (دار نشر الثقافة بالاسكندرية ١٩٤٩)
وليم جيمس : إرادة الاعتقاد ، ترجمة الدكتور حب الله
(مطبعة عيسى الحلبي)

— ٢ —

في المكتبة الأوروبية

ARISTOTE : *Ethique à Nicomaque* (Paris, Garnier).
" *Métaphysique* (Paris, Belles Lettres).

BASTIDE, (Roger) . *Eléments de Sociologie Religieuse* (Paris, Colin, 1947).

B. St-HILAIRE : *Devoirs Mutuels de la Philosophie et de la Religion, dans Mahomet et le Koran* (Paris, Didier, 1865).

BERGSON : *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*, (Paris, Alcan, 1932

BOUTROUX, (Emile *Morale et Religion* (Paris, Flammarion, 1925).

BOUTROUX, (Emile) : *Science et Religion* (Paris, Flammarion, 1947).

BURNOUF, (Emile) : *Science des Religions* (Paris, 1880).

CHACHOIN : *Evolution des Idées Religieuses et des Religions* (Paris, 1913).

CHATEL (Abbé) : *Code de l'Humanité* Paris, 1838).

COMTE, (Auguste) : *Cours de Philisophie Positive*.

DESCARTES : *Méditations*.

DURKHEIM : *Formes Elémentaires de la Vie Religieuse* (Paris, Alcan 1937).

DURKHEIM : *Les Règles de la Méthode Sociologique* (Paris, Alcan, 1927).

FRANCK : *Dictionnaire des Sciences Philosophiques* (Paris, Hachette, 1885).

GOURD, (J. J.) . *Philosophie de la Religion* (Paris, Alcan, 1911).

GUYAU : *Irreligion de l'Avenir* (Paris, 1880).

HAUSER : *Evolution Intellectuelle et Religieuse de l'Humanité* (Paris, Alcan, 1920

HŒFFDING, (Harald) *Philosophie de la Religion* (Paris, Alcan, 1909).

HUBERT : *Introduction à la traduction française du Manuel d'Histoire des Religions, par Chantepie de la Saussaye* (Paris, Colin. 1904).

JEVONS : *An Introduction to the History of Religion* (Londres, 1896).

KANT . *La Religion dans les Limites de la Raison* (Kœnigsberg, 1794).

KANT : *Critique de la Raison Pratique* (Paris, Presses Univ. 1943).

LALANDE : *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (Paris, Alcan, 1928).

LONGUET . *L'Origine Commune des Religions* (Paris, Alcan 1921).

MAYER, (Michel) : *Instructions Morales et Religieuses* (Paris, 1885).

MULLER, (Max) : *Origine et Développement de la Religion* (Londres, 1873).

PERISSE, (Sylvain) : *Science et Religions* (Paris, 1908).

PINARD DE LA BOULLAYE : *Etude Comparée des Religions* (Paris. Beauchesne, 1929).

PLATON . *Les Lois* (Paris. Belles Lettres).

REINACH, (Salomon) : *Orpheus* (Paris, 1909).

REVILLE : *Prolégomène à l'Histoire des Religions* (Paris, 1878).

SABATIER, (Auguste) : *Esquisse d'une Philosophie de la Religion* (Paris, Fischbacher, 1897).

SAURAT, (Denis) : *Histoire des Religions* (Paris, Denoël, 1933).

SCHLEIRMACHER : *Discours sur la Religion* (Berlin, 1799).

SCHMIDT : *Origine et Evolution de la Religion* (Paris, Grasset, 1931).

SPENCER, (Herbert) : *Premiers Principes* (Londres, 1863).

» » *Principes de Sociologie* (Londres, 1879).

TYLOR . *Civilisation Primitive* (Londres, 1871).

VAN DER LEEUW : *La Religion dans son Essence et ses Manifestations* (Paris, Payot, 1948).

فهرس تحليلى للمباحث

البحث الأول

البحث الثالث

البحث الرابع

في نشأة العقيدة الإلهية ٩٩ — ١٦٥

المراجع

استدراك

صفحة	سطر		خطأ
٣	٤	(حاشية)	الجبموعة
٢٧	٧	وصفحة ٣٠ سطر ١	روبرت
٢٧	١٠	« ٣٦ سطر ١٠	تايلور
٢٧	١٠		الدنيات
٢٧	١١	(حاشية)	Robert
٢٧	١٢	«	Taylor
٢٧	١٣	«	Civilisations
٣٤	٧		المتدينين
٥٧	١٥		رقيقاً
٦٣	١١		قراراتها
٧٥	٨		لجميع الأديان
٧٥	١٣		هو
٨٧	١٢		R.
١٠٢	١٠		ascendent
١١١	٢٠		سورا
١١٩	٣	(حاشية)	sagré
١٣٥	٣	(حاشية)	المتلفة
١٣٦	١٤		موجباً
١٤٥	٨	«	dodaine
١٤٦	١٧		العنيقة

